الشيخ د. أيمن المصري

أصول المعرفة والمنهج العقلي





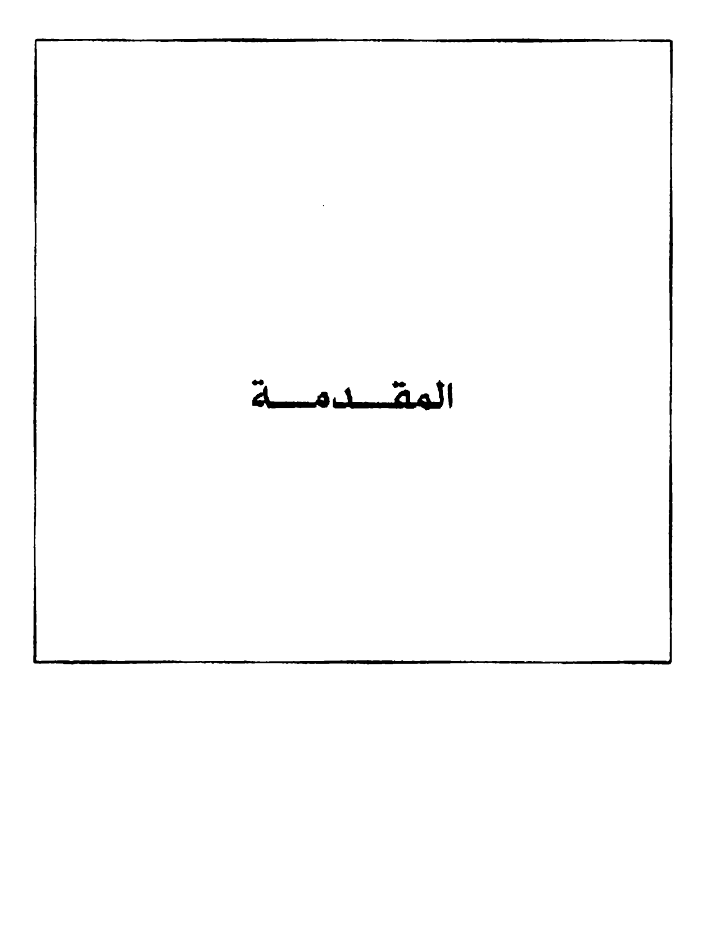


الشيخ الدكتور أيمن المصري



أصول المعرفة والمنهج العقلي

المركز الثقافي العربي



المقـــدمـــة



﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[1].

أحمد الله على حسن توفيقه. وأسأله هداية طريقه. وإلهام الحق بتحقيقه.

الحمد لله، وسلام على عباده الذين اصطفى. لا سيما نبيه المصطفى، سيد الأنبياء والمرسلين وأهل بيته الطيبين الطاهرين. معادن العلم والحكمة وأعلام الصدق واليقين.

أما بعد. فإن من أعظم النعم التي منَّ الله تعالى بها على عباده، أن وهب لهم من نوره عقلا منيراً، يميز بين الحق والباطل في الأقوال. والخير والشر في الأفعال، فكان أول ما خُلق في مملكة الإنسان، وأول من لبى نداء الملك الديان. فأقبل على طاعته حين دعاه، وأدبر عن معصيته حين نهاه. فأكمله فيمن أحبه، وأتمه فيمن اصطفاه. فالعقل يلهمه الله السعداء، ويحرمه الأشقياء، وبالعقل عُبد الرحمن واكتسب به الجنان.

ولما نسى العباد عهد الله ونعمته، ونقضوا ميثاقه وفطرته. وعطّلوا عقولهم، واتبعوا ظنونهم وأهواءهم. بعث الله إليهم رسله وواتر فيهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته ويذكروهم منسي نعمته ويثيروا لهم دفائن العقول.

فيا أيها الحريص على تحقيق الحق ومعرفة الصدق بين هذه الأمواج المتلاطمة من الملل والنحل الدينية. والمذاهب الفكرية والمسالك المعرفية. إني قد كتبت لك

---

(١) سورة الحديد: ٢٥.

كتاباً مفيداً في أصول المعارف الإنسانية المبتنية عليها جميع الرؤى الكونية والمسالك العملية، التي تعيّن مصير الإنسان في هذه الحياة الدنيوية، وترسم له الطريق إما إلى الشقاء أو السعادة الأبدية.

فبحثنا في هذا الكتاب ليس بحثا فلسفياً ولا أخلاقياً ولا اجتماعياً أو سياسياً كما أنه ليس بحثاً طبيعياً أو رياضياً.

لأن كل هذه العلوم والمعارف لها موضوعاتها الخاصة بها التي تميزها عما سواها، ولها مناهجها المعرفية المختلفة والمناسبة لها التي تحقق مسائلها العلمية المطلوبة فيها.

وأما بحثنا في هذا الكتاب فيدور حول علم المعرفة الذي يتناول هذه المناهج المعرفية المستعملة في تحقيق وإثبات مسائل سائر العلوم. الأمر الذي يعطيه التقدم الذاتي والصدارة الطبيعية على جميع العلوم والمعارف الإنسانية.

وذلك لأن العقل السليم والصريح كما يقطع بضرورة الاستدلال على المطالب العلمية قبل التصديق بصحتها أو سقمها، فهو يقطع أيضاً بضرورة البحث عن حجية تلك الأدلة التي يستدل بها على غيرها في المرتبة السابقة من البحث والتحقيق، وإلاّ لأصبح الاستدلال بها ضرباً من الوهم والخيال، والصرح العلمي والفكري المبني عليها قصراً على رمال.

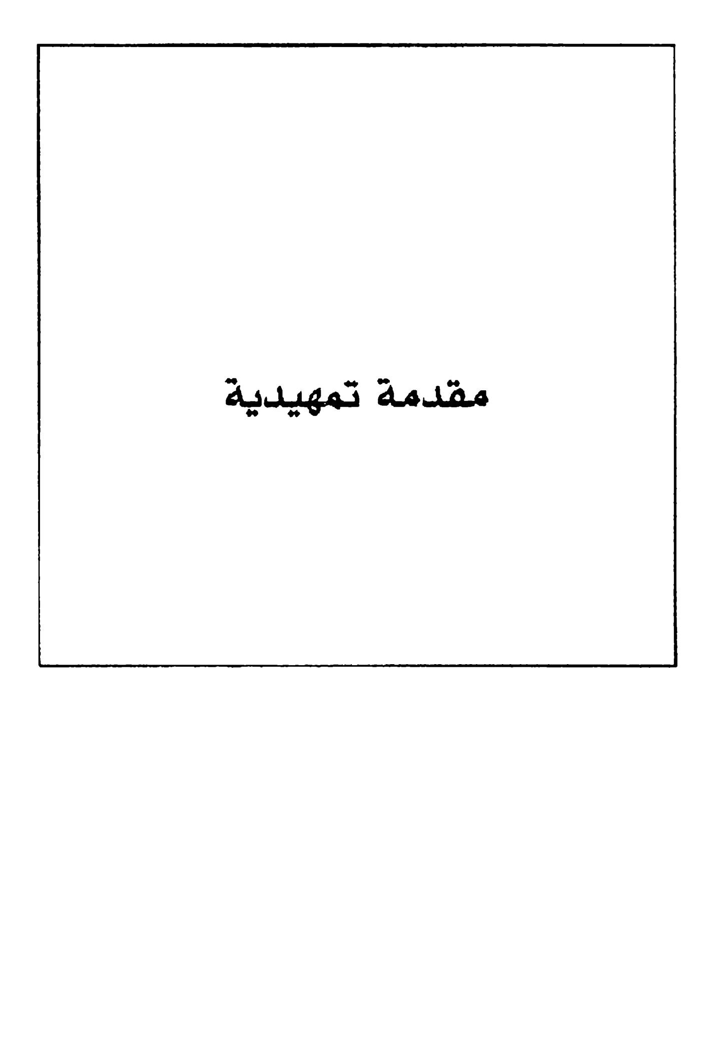
ومن خلال سفرنا الطويل ورحلتنا العقلية على ضفاف هذه المباحث السنية، سنطوي منازل متعددة بحسب مقاصد هذا الكتاب، وسنرى من خلال فصوله ما يثير العقول والقلوب ويكون عبرة لأولي الألباب.

وسنستعرض في مباحث الكتاب أمهات الآراء والمدارس المعرفية المختلفة من خلال أقوال أئمتها ومشايخها ونبيّن معالمها الكلية ثم نتعرض لها بالتحليل والنقد الموضوعي، حتى تسفر عن وجهها ويتميز حسنها من قبحها وصحتها من سقمها، ولا نبتغي من وراء ذلك البحث الطويل والشاق سوى إحقاق الحق وإثبات الصدق، دون التعصب لجهة دون أخرى، وذلك بالميزان العقلي البرهاني البسيط والصريح، حتى تصل بنا سفينة البحث والتحقيق في لجة هذا البحر العميق إلى شاطىء الأمن والأمان باكتشاف المنهج المعرفي والميزان الذي يمكن الاعتماد عليه، والركون إليه، وبناء صرح المعرفة والعلوم الإنسانية عليه.

وليس لنا زاد في سفرنا هذا سوى التمسك بالعروة الوثقى، والاعتصام بحبل الله المتين، والتوكل على العلي القدير واللطيف الخبير إنّه نعم المولى ونعم النصير.

وفي الختام، لا أنسى أن أتوجه بأسمى آيات الشكر والامتنان لأصحاب السماحة حجة الإسلام والمسلمين الشيخ عدنان هاشم الحسيني، وحجة الإسلام والمسلمين الشيخ حسين الخزاعي، وحجة الإسلام والمسلمين الشيخ محمد جليل الكرزي، على جهودهم الحثيثة والصادقة في إعداد هذا الكتاب.

وقد رتبته على مقدمة تمهيدية وثلاثة مقاصد وخاتمة.



مقدمة تمهيدية

لو تأملنا كتب القدماء من العلماء والحكماء ونظرنا في بحوثهم وتدويناتهم للعلوم لرأيناهم يتخذون منهجية خاصة يتناولون من خلالها عرض بعض المقدمات ـ وهي التي يسمونها بـ(الرؤوس الثمانية)ـ التي تتناول استعراض العلم استعراضاً إجمالياً من خلال الثوابت الرئيسية في هذا العلم أو ذاك.

ولا يخفى ما لهذه المقدمات من التأثير والأهمية في خلق التصور الابتدائي الكلي لمطالب العلم المراد معرفته؛ وهذا يسهّل للباحث بشكل أو بآخر مهمّة استعراض هذا العلم. وخلق النقاط الارتكازية التي تمكّن له الرجوع لعناصر العلم والاستذكار لها، وبقاء المادة العلمية حية يقظة في ذهنه، لكن هذا الاستذكار عن طريق الإجمال بطبيعة الحال.

وإذا كانت هذه السنّة الطيبة للعلماء المتقدمين على هذه الوتيرة المباركة، فلا يفوتنا الفضل فيها ـ ما دام القصد هو التعليم والتعلم ـ بهذا العرض الموجز لهذه المادة العلمية القيمة والمهمة. بل إننا نرى إن هذه السنّة المعرفية مهمة؛ إذ إن لها عظيم الأثر في نفس الباحث والطالب للمعرفة لكونها خالقة للحماسة وروح التواصل لديه، فإذا لم تكن هناك تصورات وأفكار تعرّف الطالب أهمية العلم وماهيته وغايته، فسوف تبرد فيه روح الحماسة للتعلّم أو الدراسة، هذا إذا لم يتّخذ موقفاً معادياً للعلم الذي يدرسه، وهو معذور بطبيعة الحال لأن الناس أعداء ما جهلوا.

ونستعرض الآن هذه الأمور الثمانية لعلم المعرفة:

الأمر الأول: تعريف العلم

لا شك أن للتعريف دوراً كبيراً في رفع الالتباس في المعاني، لا سيما إذا كان للفظ معاني متعددة.

والتعريف الذي نتوخّاه في بيان علم المعرفة هو التعريف الاصطلاحي لا

اللغوي، ولكن قبل بيان ذلك ينبغي تحديد مفهوم العلم المقصود هنا، لا سيّما بعد أن أصبحت هذه المعرفة اليوم تواجه انسباقات فرضتها الحضارة الغربية حول حصر مفهوم العلم في الجانب التجريبي وإقصاء البحوث الفلسفية والدينية بل الإنسانية عن وصف العلمية، بحجة كونها مسائل غيبية لا يمكن إخضاعها للتجارب المخبرية. وسوف نبيّن فساد هذا التصور من خلال مطاوي هذا البحث، إن شاء الله تعالى.

فالعلم له إطلاقات متعددة متباينة المعاني:

أولها: المعنى المطلق الشامل للتصور والتصديق، أعم من أن يكون يقينياً أو ظنياً.

ثانيها: التصديق اليقيني المطابق للواقع عن طريق أسبابه الذاتية، وهو معنى العلم عند الحكماء، وأسموه بـ(اليقين بالمعنى الأخص) وهو الذي يفيده البرهان العقلي.

ثالثها: التصديق اليقيني المطابق للواقع لا عن طريق أسبابه الذاتية وسمّاه الحكماء بـ(شبه اليقين أو اليقين بالمعنى الأعم) كالاعتقادات الصادقة عند عوام المؤمنين.

رابعها: بمعنى المعلوم، وهو سلسلة القضايا التي يتعلق بها علم الباحث عن موضوع بعينه، وتشكل أحواله الذاتية وأحكامه الخاصة به، وتسمى بـ(مسائل العلم)، وهذا هو المعنى المقصود هنا عند قولنا (تعريف العلم).

فعليه إذا أردنا أن نعرّف أي علم، فعلينا أن نشير إلى العنوان الكلي الذي تندرج تحته مجموع مسائله، وهو البحث عن أحوال موضوعه الخاصة به أو كما يسميها الحكماء (العوارض الذاتية لموضوع العلم).

فعلى سبيل المثال: إذا أردنا تعريف علم النحو ـ وموضوعه الكلمة من حيث البناء والإعراب ـ نقول: هو العلم الباحث عن العوارض الذاتية للكلمة من حيث البناء والإعراب، وإذا أردنا أن نعرّف علم الطبيعيات ـ وموضوعه الجسم من حيث التغير والسكون ـ نقول: هو العلم الباحث عن العوارض الذاتية للجسم من حيث التغير والسكون، وكذلك علم الفلسفة: هو العلم الباحث عن العوارض الذاتية للموجود المطلق. وهكذا سائر العلوم.

وبناء على ذلك يمكننا أن نعرّف علم المعرفة بأنه:

العلم الباحث عن العوارض الذاتية للمناهج المعرفية الكاشفة عن الواقع والمستعملة في العلوم لتحقيق مسائلها.

فالمناهج المعرفية هي موضوع هذا العلم كما سيأتي تفصيله، إذ يبحث عن حجيتها ودائرة حجيتها.

الأمر الثاني: واضع العلم

إن البحث حول علم المعرفة بنحو تفصيلي كعلم مستقل، يعد من العلوم المستحدثة في منتصف القرن العشرين على يد بعض أعاظم المفكرين الإسلاميين وفي مقدمتهم المرحوم العلامة الطباطبائي والشهيد العلامة مرتضى مطهري والشهيد آية الله السيد محمد باقر الصدر. وقد جاء ذلك كردة فعل على الشبهات المعرفية الكثيرة التي تعرّض لها المنهج العقلي والمباني الدينية والفلسفية في المحافل العلمية الغربية لا سيما مع بداية القرن السابع عشر الميلادي والى يومنا هذا.

ولا يعني ذلك أن هذا العلم لم يكن له أي أثر في التراث الفلسفي الإنساني، بل كان له جذور في صناعة البرهان وفي بعض المباحث الفلسفية المتفرقة كمبحث العلم والوجود الذهني، بل كانت آثاره موجودة قبل الميلاد في فلسفة أعاظم الحكماء اليونانيين كسقراط وأفلاطون وأرسطو، لا سيّما في محاوراتهم مع السفسطائيين والشكاكين.

والسرّ - من وجهة نظري - في عدم بحث أكابر الحكماء في قديم الزمان حول هذا العلم بنحو مستقل، هو بداهة ووضوح حجية المنهج العقلي لديهم وولايته على سائر المناهج المعرفية الأخرى، وإلاّ فإن البحث عن مسائل علم المعرفة إنما يكون بالمنهج العقلي مع كونه من مسائلها. وهذا يكشف عن كون حجية المنهج العقلي ذاتية. وأن البحث عن حجيته إنما هو للتنبيه على ذلك من جهة، وللإشارة إلى دائرة حجيته وعلاقته بسائر المناهج المعرفية من جهة أخرى.

الأمر الثالث: موضوع العلم

وهو الجزء الأول من ماهية العلم، وهو ما له البرهان، وقد سمي بـ(الموضوع) لأنه هو الذي يوضع أمام العقل للحكم عليه، وهو المحور الذي تدور حوله مسائل العلم ويبحث عن عوارضه الذاتية فيها.

وقد ثبت في صناعة البرهان أن لكل علم موضوع، وأنه إما يكون بمثابة الكل لمجموع موضوعات مسائله كعلم الطب، أو بمثابة العنوان الكلي الذي يندرج تحته موضوعات المسائل كأغلب العلوم.

وثبت أيضاً أن العلوم تتمايز بتمايز موضوعاتها الكلية، وهو المانع من تداخل العلوم مع بعضها البعض في مقام التعليم والتعلم.

مناقشة صاحب كفاية الأصول:

وقد ذهب الآخوند الخراساني رحمه الله (ت ١٣٢٩ هـ) إلى أن العلوم تتمايز بتباين أغراضها لا موضوعاتها، قال:

«وقد انقدح بما ذكرنا: أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين لا الموضوعات»[١].

أقول: هذا المذهب مع مخالفته لما أطبق عليه الحكماء والمناطقة في صناعة البرهان، فهو غير صحيح في نفسه؛ لأنه رحمه الله قد أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات؛ إذ أن وحدة الغرض التي جعلها ملاكاً لاندراج المسائل المختلفة في علم واحد، إنما منشأها وحدة الجهة الجامعة بين هذه المسائل ـ بناء على السنخية ـ وإلاّ لاستلزمت أي مسألة أي غرض، وهو محال. وهذه الجهة الواحدة الجامعة هي موضوع العلم لا غير، سواء أكان هذا الجامع حقيقياً أم انتزاعياً أم اعتبارياً، فالعلوم تتباين بموضوعاتها أولاً وبالذات، وبأغراضها ثانياً وبالعرض.

هذا بالإضافة إلى أن تمايز العلوم بموضوعاتها إنما يكون لها في حد نفسها وبحسب ذاتها، وتمايزها بأغراضها يكون لها من حيث هي في نفس الباحث، فيكون تمايزاً لها بالعرض لا بالذات، فهو رحمه الله قد خلط بين تمايز العلوم وتمايز العلماء.

أما موضوع علمنا الذي نحن بصدد البحث عنه فهو: (المناهج المعرفية المستعملة في تحقيق مسائل العلوم). ولذا فإن هذا العلم يباين سائر العلوم لا من حيث خصوصية موضوعه فحسب، بل من حيث طبيعة موضوعه، إذ أن سائر العلوم

(١) كفاية الأصول، الآخوند الخراساني: ص٢٢.

تبحث عن معرفة الأشياء المختلفة، وهذا العلم يبحث عن نفس المعرفة وعن سائر المناهج المعرفية من حيث حجيتها ودائرة حجيتها، وعلاقة بعضها ببعض من حيث التقدم والتأخر وموارد استعمالاتها المختلفة.

وببيان آخر: فان سائر العلوم تعتمد على أدلة معينة ـ عقلية كانت أو تجريبية أو نقلية ـ لإثبات مسائلها، وهذا العلم يبحث عن دليلية هذه الأدلة واعتبارها، وهذا يستلزم تقدمه بالطبع وبالزمان على سائر العلوم.

الأمر الرابع: مبادئ العلم

وهي الجزء الثاني من ماهية العلم ـ ومنها يكون البرهان ـ والمراد منها مجموعة المفاهيم والقضايا التي لا بد أن تكون مسلمة للباحث قبل الدخول في تحقيق مسائل العلم، وكونها مسلمة إما لوضوحها في نفسها أو لأنها مُبيَّنة في علم آخر.

فكما بُيِّن في صناعة البرهان أن المبادئ التصورية والتصديقية لأي علم هي التي يبتني عليها تحقيق مسائل هذا العلم، وأن وثاقة العلم واعتباره تدور مدار وثاقة مبادئه واستحكامها.

ومبادئ هذا العلم ـ كسائر مبادئ العلوم العقلية كالمنطق والفلسفة ـ هي المفاهيم والقضايا البديهية، التي تشكل ملاك الأشرفية والأفضلية للعلوم العقلية على سائر العلوم الأخرى، بقوتها وغناها بنفسها عن غيرها، وحاجة الغير إليها دون العكس، فهي تصل في غناها إلى عدم احتياجها إلى الاستدلال، بل هي الأساس الذي يبتني عليه أي دليل.

هذه العلوم الضرورية هي التي تظهر بنفسها لدى الإنسان حين بلوغه سن التمييز، فيدرك امتناع اجتماع السلب والإيجاب، وجواز الجائزات العقلية، واستحالة المستحيلات، ووجوب الواجبات. وأن الواحد أقل من الاثنين، وأن كل حادث لابد له من محدث، وغير ذلك.

والمنهج العقلي المتبع في تحقيق مسائل هذا الكتاب يرتكز على هذه المبادئ البديهية، وبها يمتلك صفة الشمول والحكم على سائر المناهج، ولذلك لم يبحث المتقدمون من الحكماء عن حجيته من هذه الجهة، بل عدّوه من المسائل المفروغ منها، التي يشكل البحث فيها جهد العاجز أو تحصيل الحاصل.

الأمر الخامس: مسائل العلم

وهي الجزء الثالث والأخير من ماهية العلم، وعليها يكون البرهان. وهي المطالب العلمية المطلوب تحقيقها وإثباتها في هذا العلم، فتكون موضوعاتها إما جزء موضوع العلم أو من جزئياته، أما محمولاتها فتشكل العوارض الذاتية لموضوعاتها كما تبيّن ذلك كله في صناعة البرهان.

ويمكن تقسيم مسائل هذا العلم إلى ثلاثة أقسام كلية:

المسألة الأولى: قيمة المعرفة.

المسألة الثانية: أدوات المعرفة.

المسألة الثالثة: المدارس المعرفية.

وسوف نشير إلى كل واحدة منها بشكل مختصر بما يناسب مقدمة البحث:

أولاً: قيمة المعرفة

تعتبر هذه هي المسألة الأولى من حيث الترتيب الطبيعي للبحث المعرفي، إذ أنها تحاول الإجابة عن مجموعة من التساؤلات الملحّة والضرورية حول قيمة المعارف البشرية.

فلا يمكن أن يتغافل الإنسان عن هذا الكم الهائل الحاصل لديه من العلوم النظرية والعملية ـ المتعلقة بما هو كائن أو ما ينبغي أن يكون ـ فيبدأ بالتساؤل عن القيمة المعرفية، باحثاً في ثنايا هذه العملية الإقرارية التقييمية عن مدى الفائدة من هذا الكم الحاصل لديها، وهل هو فعلاً ذو قيمة أم مجرد كم من التصورات والأوهام؟ وحينها تكون أهمية هذا البحث منتفية إن كانت تدور في دائرة الوهم، أو ثابتة إن كانت كاشفة عن الواقع وحاكية عنه بما لا يقبل الشك أو التأويل، ولا يخفى أن هذا التساؤل يحظى بمكان من الأهمية في تعيين مصير البحث العلمي.

إذن، علينا أن نبدأ من الصفر لو أردنا البناء الحقيقي المحكم للصرح العلمي من خلال تأسيس الكيان المعرفي لعقولنا، ولا تقتصر دائرة هذا الأمر على الطالبين والدارسين للحكمة أو الفلسفة، بل الأمر يشمل سائر العلوم الأخرى، فالترتيب السلّمي للبناء يقتضي ذلك، والتعاقب المرحلي لا يقوم بدون هذا الشيء، والإحكام والدقة

قائمتان على الصلابة الارتكازية للمباني المعرفية، وفي حالة عدم الوصول إلى الإثبات المبنائي للنظرية المعرفية فستكون النتائج حينئذ وخيمة للغاية ومنها:

1 ـ الانسداد العلمي في جانبي التعليم والتعلم.

2 ـ بطلان الاعتقادات والأديان.

3 ـ انهيار المباني الأخلاقية والحقوقية والاجتماعية والسياسية.

ثانياً: أدوات المعرفة

بعد قطع دابر السفسطة، وإثبات أن للمعرفة البشرية قيمة كاشفة عن الواقع في الجملة، ينتقل بنا البحث بصورة طبيعية إلى الفحص عن أدوات المعرفة التي يمكن أن نعتمد عليها في كشف الواقع.

وقد انقسم أهل العلم فيما بينهم إلى أربع طوائف بانقسام أدوات المعرفة التي اعتمدوها كأداة رئيسية لكشف الواقع المحيط بنا:

الأولى: العقليون

وهم الفلاسفة والحكماء الذين اعتمدوا على العقل البرهاني كأداة رئيسية. وهو الحاكم الأول والأخير عندهم، وتستمد سائر المناهج المعرفية مشروعيتها منه، وتعمل تحت إشرافه.

الثانية: التجريبيون

وهم الماديون الذين اعتمدوا الحس والتجربة الحسية كأداة وحيدة لكشف الواقع، وعدم اعتبار أي شيء خارج عن حريم التجربة.

الثالثة: الإخباريون

وهم أغلب أهل الملل والنحل الذين اعتمدوا على ظواهر النصوص الدينية في معرفة الواقع وجمدوا عليها.

الرابعة: الإشراقيون

وهم العرفاء من الصوفية ومن حذا حذوهم، الذين اعتمدوا على المكاشفات القلبية في معرفة حقائق الأشياء.

ثالثاً: المدارس المعرفية

إن انقسام أهل المعرفة فيما بينهم وانشعابهم إلى مدارس واتجاهات معرفية مختلفة، كان نتيجة طبيعية كما بيّنا لاختلافهم في الأدوات المعرفية الكاشفة عن الواقع، وسوف نتعرض ـ إن شاء الله تعالى في باب مستقل وواسع ـ بشكل تحليلي ونقدي لهذه المدارس المعرفية التي هي في الواقع مدارس فكرية مختلفة، منها من اعتمدت على أداة معرفية واحدة، كالمدارس التجريبية والإخبارية والكلامية والصوفية والعقلية. ومنها من اعتمدت على أكثر من أداة معرفية، وهي المدارس التلفيقية، كالمدرسة الفلسفية الإشراقية، ومدرسة الحكمة المتعالية.

الأمر السادس: الغاية من هذا العلم

التعرّف على المناهج المعرفية الصحيحة في كشف الواقع ودائرة حجيتها وطبيعة العلاقة بينها، مما يترتب عليه منافع، أهمها ثلاث:

المنفعة الأولى: تعيين مصير الإنسان في هذا العالم وما بعده

لا يستطيع أي عاقل أن ينكر أن هناك أسئلة كثيرة يطرحها الإنسان على نفسه بصورة مستمرة منذ أن عرف نفسه، وهو إذ يسعى للحصول على ما يقنعه من الإجابات الصحيحة، فهو إنما يسعى ـ في الواقع ـ وراء معرفة الإجابة الصحيحة لثلاثة أسئلة رئيسية تتشعب منها سائر الأسئلة.

أما الأسئلة الرئيسية فيمكن حصرها في ما يلي:

1 ـ من أين أتيتُ أنا الإنسان إلى هذا العالم؟ وهو لمعرفة الماضي.

2 ـ لماذا أتيتُ إلى هذا العالم؟ وهو لمعرفة الحاضر.

3 ـ إلى أين سأذهب في ما بعد؟وهو لمعرفة المستقبل.

وهذه الأسئلة يطرحها الإنسان على نفسه بحكم ما وهب الله له من العقل والتفكير، ويجد نفسه ملزماً بالسعي وراء الحصول على إجابات صحيحة ومقنعة لهذه الأسئلة الآنفة الذكر.

هذا، وإنّ من حق كل إنسان معرفة ما يخصّ حياته التي يعيشها، كما يحق له

معرفة حالته السابقة على هذه الحياة، وله أيضاً حق معرفة ما سيلحق به بعد حياته؛ بل العقل يحكم بوجوب تحصيل المعرفة بالنسبة إلى هذه الأمور.

ثم إن البحث والتحري عمّا سبق يُحدد للإنسان مساره ويمنحه فرصة لانتخاب مناهج مادية أو إلهية بعد تمييزه للصالح منها، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن أي تقدم يمكن أن يحققه الإنسان في حياته، إنما يتحقق بوجود برنامج دقيق وتخطيط صائب، ثم العمل على طبق هذا البرنامج، والأخذ بذلك التخطيط.

ومن الواضح جداً أنه لا يمكن وضع أي برنامج ورسم أي تخطيط للحياة إلاّ بعد معرفة صحيحة ودراسة واقعية للحياة نفسها، ولما يدور حول الإنسان، فيجب على من يريد رسم برنامج لحياته والتخطيط لها، أن يحصل على المعرفة بالمكان والزمان والمبدأ والمعاد، وطبيعة ما يدور من حوله من الأمور الأخرى كي يوفّق لوضع برنامج دقيق، ورسم مخطط سليم يتوصل بهما إلى شاطىء السعادة والفلاح.

هذا وإن الإنسان لا يستغني عن تحصيل المعرفة مع كل خطوة يخطوها ومع كل عمل يقوم به، وإلى هذه الحقيقة تُشير الأحاديث المروية عن أهل البيت عليهم السلام.

فعن كميل بن زياد عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال في وصيته إليه:

«يا كميل ما من حركةٍ إلاّ وأنت محتاج فيها إلى معرفة...»[1].

وعن طلحة بن زيد قال سمعت أبا عبد الله يقول:

«العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزيده سرعة السير إلاّ بعداً»[2].

وعن سفيان بن عيينة، قال سمعت أبا عبد الله يقول:

«وجدت علم الناس كله في أربع، أولها أن تعرف ربك؛ والثاني

---

(١) مستدرك وسائل الشيعة، الميرزا النوري: ١٧/٢٦٧، ح ٢١٣٠٢.

(٢) الكافي، الشيخ الكليني: ١/٤٣، ح١، باب من عمل بغير علم.

أن تعرف ما صنع بك، والثالث أن تعرف ما أراد منك، والرابع أن تعرف ما يخرجك من دينك»[١].

ولا شك أن الأمر الرابع لا يقل أهمية عن بقية الأمور الثلاثة؛ ذلك لأن المعرفة بالهدف وحدها لا تكفي في الوصول إلى الهدف، بل لابد ـ لضمان الوصول إلى الهدف المنشود ـ من معرفة المخاطر والمعوقات التي تمنع أو تعرقل الوصول إليه.

فالسلوك الإنساني الاختياري ينطلق من مبادئ علمية؛ لأن العلم هو المبدأ الأول للفعل الاختياري، فمعرفة حسن الفعل وقبحه هو المحرك لإرادة الفعل وتحققه خارجاً، وهذه المبادئ العلمية هي التي تسمى بـ(الأيديولوجيات). أو القضايا التي يعبر عنها بـ(ما ينبغي أن يكون).

وتبتني هذه القضايا العلمية على مجموعة أخرى من القضايا وهي التي يعبر عنها بالقضايا النظرية الكلية التي تشكل ما يسمى بـ(الرؤية الكونية) أو ما هو كائن.

وفي الاصطلاح الشرعي يعبر عن الرؤية الكونية بـ(أصول الدين) وعن الأيديولوجيات بـ(فروع الدين)، والمهم في ثنايا هذا الموضوع هو الإطلاع عن الكيفية التي تتشكل بها الرؤية الكونية عند الإنسان.

وتبتني الرؤية الكونية بصورة رئيسية على المنهج المعرفي المستعمل في الكشف عن الواقع ومعرفة الخطأ من الصواب، فالمنهج الذي يختاره الإنسان له عظيم الأثر في اختيار الرؤية الكونية التي تسانخه، والتي من خلالها تنطلق الأيديولوجيات العملية المؤثرة في تكوين السلوك الاختياري القائم على هذه الرؤية سلباً أو إيجاباً.

فالإنسان الليبرالي مثلاً ـ الذي لا يبالي بأي قيمة دينية على مستوى الاعتقاد والعمل ـ إنما يفعل ما يفعله انطلاقاً من مجموع قضايا تكونت لديه بعيداً عن الدين وعن الارتباط بعالم غيبي ينتمي إليه، بدءاً وعوداً، فهو في تصرفاته يجعل جانب المألوفية الاجتماعية هو الأساس الذي يسيّر تصوراته عن الكون والحياة، وهذه الأيديولوجية الليبرالية قائمة على الرؤية الكونية المعتمدة على جانب إنكار الاتصال بعالم الغيب أو ما وراء المادة، فغاية الاعتقاد لديه هو الانتماء للمادة والعود إليها فناء.

---

(١) نفس المصدر: ١/ ٥٠، ح١١، باب النوادر.

وهو إذ يسير في هذا الاتجاه الخاطىء إنما يكون ضحية لمنهج معرفي فاسد قائم على التجربة والمشاهدة في استكناه الحقائق ومعرفة طبيعة العلاقات التي تربط مفردات الوجود من حيث معلولاتها الفاعلة.

أما الإنسان المتديّن فالأمر مختلف لديه كثيراً، فهو حين يتحرك في أيديولوجيته إنما يتحرك من الأيديولوجية التي تشكل العنصر المكون لها والقائم بها، حيث اكتسب رؤيته من الله ورسوله، فكانت هذه الأيديولوجية منبثقة عن الرؤية الكونية الدينية المعتمدة على المنهج المعرفي العقلي في الكشف عن الواقع واستجلاء الأسرار الترابطية له بما يحيط بالإنسان من أسراره الخفية والعجيبة.

وخلاصة القول: إن السلوك الإنساني قائم على الأيديولوجية، فالرؤية الكونية، فالمنهج المعرفي.

وعلم المعرفة إنما يحقق في المنهج المعرفي المكون للرؤية الكونية المولدة للأيديولوجية العملية وكفى بذلك أهمية لخير الإنسان في الدنيا والآخرة.

المنفعة الثانية: تأسيس قواعد الحوار المنطقي البنّاء والصحيح

لا ريب أن الحوار الفكري البنّاء بين أبناء البشر، من أبرز مظاهر الحضارة الإنسانية، الذي يمكن من خلاله التوصل إلى حلّ الكثير من المشكلات العلمية النظرية والعملية، بشرط أن يعتمد المتحاورون الأسلوب المنطقي الصحيح الذي يبتنى عليه الحوار.

فالحوار إن كان يدور حول قضايا أيديولوجية عملية، فينبغي لطرفي الحوار أن يطمئنوا إلى كونهما ينطلقان من رؤية كونية واحدة، وإن كان يدور حول قضايا اعتقادية، فينبغي أن ينطلقا من منهج معرفي واحد، يكون بمثابة الميزان المشترك بينهما، والذي يدور الحوار على أساسه، وإلا تحول الحوار الفكري إلى جدل عقيم.

إن ما تعانيه الحوارات الفكرية من العقم والمهاترات إنما هو ناشىء من فقدانها المنهج المعرفي، فلابد من أن ينقّح المنهج المعرفي في رتبة سابقة أولاً، ثم من بعد ذلك يبتدئ الحوار أياً كان طرفاه، حتى يكون هناك ميزان مشترك يعتمد عليه المتحاورون للوصول إلى الحقيقة، سواء في مجال الرؤية الكونية أم الأيديولوجية.

المنفعة الثالثة: الفائدة السياسية

لا ريب أن الإنسان كائن اجتماعي يفتقر إلى الاجتماع من أجل تكامله المادي والمعنوي، والمجتمع البشري بطبيعة الحال يفتقر إلى قانون يحقق الغرض من الاجتماع، وهذا القانون الاجتماعي يعتمد على رؤية كونية خاصة، تنطلق من منهج معرفي معين، فالإدارة السياسية للمجتمع البشري تتوقف في النهاية على المنهج المعرفي المختار، وهو ما يبحث عنه في هذا العلم.

الأمر السابع: مرتبة هذا العلم

من المعلوم إن للمعرفة أثراً على سلوك الإنسان من ناحية السلب والإيجاب؛ لأن الفعل السلوكي يكون معلولاً للنتاج الفكري، فلا يمكن للإنسان أن يعمل بدون أن يكون قد فكر وتأمل في رتبة سابقة، وهذا التفكير لا يخلو من منهج استكشافي، يحاول المرء من خلاله إدراك الواقعيات على ما هي عليه، بحيث لا تؤثر عليه المغريات مهما كان نوعها مادام معتقداً أنّ ما توصل إليه يمثل حال المطابقة للواقع الذي تشوقت نفسه إليه.

فالمشكلة هي أن النزوع الفردي نحو المعرفة يكاد يكون صفة عامة، وهذا ما يمثل جهة الاشتراك بين أبناء الجنس البشري، إلاّ أن نقطة الافتراق تكمن في الوسيلة أو السبيل الذي يتخذه هذا الفرد أو ذاك، فكان لزاماً من أن تكتسب هذه المناهج - الموصلة أو التي يطمح الإنسان من جعلها موصلة للواقع - الحجية في رتبة سابقة على صحة الاستدلال بها وإثباتها للمسائل بمختلف فروعها، وأهمها ما يمثل رؤية الإنسان للكون والحياة؛ لأن هذه المناهج تمثل نقطة الانطلاق التي تشكل المنظومة الفكرية على المستوى النظري والمستوى العملي من حيث تبعيتها لها، فلا يمكن للتجريبي أن يطالب الآخرين بالتسليم بصحة اعتقاده إذا لم يكن قد نقّح في رتبة سابقة صحة المنهج التجريبي برأسه في قبال المناهج الأخرى التي تدعي أنها تملك مقومات السير والارتقاء بالنوع الإنساني على المستوى الروحي والعملي.

فإذا أردت أن يحترمك الآخرون فعليك أن تكون مقنعاً لهم، من حيث إثبات المنهج المعرفي الذي تستعمله، ولن يكون ذلك إلاّ من خلال البحث في المناهج المعرفية بأجمعها، وبيان نقاط الضعف والقوة فيها، ثم اختيار ما قام الدليل على

صحته، ولن يتحقق هذا في العلم نفسه، بل لابد من أن يكون هذا في الورشة المعرفية - إن صح التعبير- التي تمارس الدور التقييمي لهذه المناهج، وهذا ما يسمى بعلم المعرفة.

فكما أنّ علم أصول الفقه يبحث فيه عن حجية الدليل الفقهي من حيث حدوده وميدانه وكاشفيته، لكونه عنصراً مشتركاً للكشف عن الحكم الفقهي المراد التوصل إليه، فنفس هذه الوظيفة بعينها يقوم بها علم المعرفة، لكن من حيث الدليل المعرفي والمنهج المعرفي بصفة عامة، وليس من ناحية الكشف عن دليلية الدليل الكاشف للحكم الفقهي، فهو العلم الذي يعطي الحجية للأدلة والمناهج المعرفية، ومن هنا اكتسب هذا العلم الرتبة الأولى في البحث العلمي على كافة العلوم الأخرى، مادام يعطي المجوز الإثباتي للمناهج الأخرى في حالة صحتها.

فعلم المعرفة هدفه تحديد طبيعة المعرفة وأساسها ومجالها، كما تُستكشف الطرائق المختلفة المؤدية إلى المعرفة؛ ولذلك وجب دراسته أولاً قبل سائر العلوم، باستثناء علم المنطق؛ لأن علم المنطق وإن كان هو آلة المنهج العقلي الذي هو من مسائل علم المعرفة مما يستلزم تأخره عن علم المعرفة، إلاّ أنه يعتمد عليه في صورته البسيطة والبديهية، التي لها الحجية الذاتية كما أسلفنا من قبل، ومن جهة أخرى فإن علم المعرفة يشتمل على بعض المصطلحات والاستدلالات المنطقية التي يعسر على الباحث فهمها قبل دراسة صناعة المنطق المتعلقة ببيان قواعد التفكير الصحيح على مستوى التصور والتصديق.

ومن أجل ذلك يمكن القول إنّ علم المنطق وإن كان ثبوتاً متأخراً عن علم المعرفة، إلاّ أنه مقدّم عليه إثباتاً وفي مقام التعليم.

الأمر الثامن: أبواب العلم

وهي ثلاثة أبواب، هي مقاصد هذا الكتاب، ويشتمل كل منها على مدخل وعدة فصول، وتتضمن البحث حول المسائل الثلاث الرئيسية للمعرفة وهي: قيمة المعرفة، وأدواتها، والمدارس المعرفية المختلفة.

المقصد الأول

قيمة المعرفة

ويشتمل على مدخل وفصلين رئيسيين

* الفصل الأول: انقسامات المعرفة
* الفصل الثاني: إنكار المعرفة



المدخل

المقصود بالمعرفة هنا مطلق حصول المعلوم لدى العالم، أعم من كونه حصولياً أو حضورياً، كلياً أو جزئياً، بديهياً أو كسبياً، نظرياً أو عملياً.

ومعنى البحث عن قيمة المعرفة هو البحث عن اعتبارها أو عدم اعتبارها من الناحيتين النظرية والعملية.

أما البحث عن قيمتها النظرية فبمعنى كاشفيتها عن الواقع ونفس الأمر، وأنها ليست مجرد خيالات وأوهام كاذبة من اختراع النفس الإنسانية، وبالتالي يصح الاعتقاد بها والتعويل عليها، مما يفتح الباب على مصراعيه أمام البحث العلمي والتعليم والتعلم.

وأما البحث عن قيمتها العملية فبمعنى كشفها عن الحسن والقبح وترتيب الأثر العملي عليها من لزوم الفعل أو الترك: وبالتالي تشييد صرح النظم الأخلاقية والحقوقية والاجتماعية والسياسية في المجتمع البشري.

وسوف نتطرق في الفصلين التاليين - إن شاء الله تعالى - إلى البحث عن أقسام المعرفة البشرية وأهميتها، وعن من أنكرها وأسقط اعتبارها، والرد عليهم.



الفصل الأول
انقسامات المعرفة

١ ــ المعرفة الحصولية والحضورية

إن مطلق العلم والمعرفة إنما يتحقق بحصول المعلوم عند العالم بنحوٍ يستلزم انكشافه لديه على ما هو عليه في الواقع ونفس الأمر.

وحصول المعلوم إما أن يكون بنفسه وبوجوده الخارجي، أو بصورته وماهيته المنتزعة منه والحاكية عنه، ويسمى الأول بـ(العلم الحضوري)، والثاني بـ(العلم الحصولي).

أما العلم الحضوري: فلا يتصور إلاَّ في موردين:

الأول: علم النفس وما يجري مجراها من العقول المجردة بذاتها وشؤوناتها الذاتية.

الثاني: علم العلة الموجبة لمعلولها لقيام وجوده بها كما تبين ذلك في الفلسفة الأولى.

وهو بالنسبة إلينا علم وجداني جزئي إجمالي بأصل وجود الأشياء دون تفاصيلها العقلية، ولذلك فليس له محتوى علمي مدرسي يعول عليه، كما لا يمكن نقله أو إثباته للآخرين من حيث هو في أكثر الموارد، إلاَّ من بعد تعقله وتحويله إلى علم حصولي.

وسوف نتعرض للبحث عنه بنحو أكثر تفصيلاً عند الكلام عن المدرسة الإشراقية الصوفية، ونبين حجيته ودائرة حجيته بحسب الفحص العقلي الصحيح.

وأما العلم الحصولي: فهو العلم الحقيقي عند الإنسان، والمقصود بالتعليم والتعلم، والقابل للاستدلال وبالتالي للإثبات والنفي، وعلى أساسه قامت سائر العلوم والمعارف البشرية.

وحقيقة العلم الحصولي ـ كما ثبت في الفلسفة الأولى ـ أنه نوع من الكيف النفساني القائم بجوهر النفس الناطقة الإنسانية المجردة. وله شأنية مرآتية كاشفة عن الشيء المعلوم الموجود في الواقع. فالصورة العلمية هي الكاشفة والمعلوم هو المنكشف. والحالة الانكشافية الحاصلة للإنسان من حصول هذه الصور العلمية هي حقيقة العلم المنقسم إلى تصور وتصديق كما سيأتي ذكره.

والجدير بالذكر هنا أن وجود المعلوم عند العالم وجود مثالي غير أصيل، بل هو معنى حرفي قائم بالصورة العلمية القائمة بالنفس. ولذلك فالمعلوم لا ينعت الإنسان. فعند ما يعلم الإنسان بالشمس مثلاً لا يصير شمساً. بخلاف نفس العلم ـ الذي هو ماهية عرضية متأصلة من مقولة الكيف النفساني ـ فإنها تنعت صاحبها فيصير موصوفاً بأنه عالم بالشمس مثلاً.

وينقسم العلم الحصولي ـ كما تبين في صناعة المنطق ـ إلى تصور وتصديق.

والتصور: هو الإدراك الأول للمعلوم المتعلق بفهم معناه من حيث هو في نفسه أو اتصافه بوصف آخر، بغض النظر عن ثبوت هذا الوصف له في الواقع أو عدم ثبوته.

أما التصديق: فهو الإدراك الثاني للمعلوم بعد تصوره من حيث ثبوت أو انتفاء الوصف له في الواقع ونفس الأمر. وهو نحو من الإذعان النفسي الانفعالي اللازم من حكم النفس الفعلي بإثبات الوصف أو نفيه.

وقد قسّم المناطقة التصديق بعد ذلك إلى: تصديق ظني يحتمل معه وقوع نقيضه، وتصديق يقيني يمنع من ذلك.

وتفاصيل كل هذه الأقسام موجودة في محلها في صناعة المنطق فليرجع إلى هناك.

مراتب العلم الحصولي

الأولى: المرتبة الحسية

وهي إدراك الصورة المجسمة الحاضرة للنفس المنتزعة من الأشياء المادية في هذا العالم بتوسط الجوارح المتصلة مباشرة بالخارج، ولهذا فان بقاء الإحساس

متوقف على بقاء الارتباط الوضعي لهذه الجوارح مع المعلوم الخارجي، فإذا تغير الوضع تغيرت الصورة.

الثانية: المرتبة الخيالية

وهي إدراك الصورة المجسمة تبعاً للإدراك الحسي في حدوثه لا في بقائه، ثم تحتفظ بها النفس وتستدعيها متى شاءت، حتى بعد غياب المعلوم في الخارج.

الثالثة: المرتبة العقلية

وهي الإدراك الكلي للأشياء المجردة عن الجسمية وعوارضها المادية، فهي إدراك للمعنى والوصف بنحو عام كالإنسان، لا الصورة بنحو شخصي كهذا الإنسان أو ذاك.

وسوف نتعرض لهذه الإدراكات بنحو تفصيلي يناسب المقام في مبحث أدوات المعرفة.

بحث بديع حول فلسفة العلم الحصولي

إن انتزاع الصور العلمية لا يكون إلاّ بالاتصال المباشر للقوى المدركة مع الأشياء الخارجية المدرَكة، فإن كانت الأشياء الخارجية خارجة عن النفس وقواها فتدركها النفس بتوسط آلات لها قائمة بها تتصل مباشرة بالواقع الخارجي، والصور المدرَكة حينئذٍ هي الصور العلمية الظاهرية، وإن كانت الأشياء الخارجية هي ذات النفس أو قواها، فتدركها مباشرة بلا توسط آلة، والصور المدركة آنذاك هي الصور العلمية الوجدانية.

ثم إن مطلق الصور العلمية الموجودة في القوى الإدراكية، لها حيثيتان:

الأولى: وجودها، الذي هو كيف نفساني، وهو معلوم بالعلم الحضوري.

الثانية: مفهومها الحاكي عن الأشياء الخارجية والمنعكس في القوى المدركة مباشرة، وهو حقيقة العلم الحصولي.

فالعلم الحضوري لا يتعلق بالصورة العلمية من حيث هي كاشفة عن الأشياء - وهي حيثية العلم الحصولي والوجود الذهني - وإنما يتعلق بوجودها الذي هو حالة نفسانية وجدانية، ومن هنا يتبين لنا أمران:

الأول: فساد القول برجوع العلم الحصولي إلى العلم الحضوري؛ لأن العلم الحضوري يتعلق بالصورة العلمية من حيث هي حالة نفسانية وجدانية من مقولة الكيف النفساني لا من مقولة المعلوم، ولا يتعلق بالصورة من حيث هي كاشفة عن المعلوم، التي هي حقيقة العلم الحصولي المفهومي. وهو من هذه الحيثية ليس بوجود متأصل في الأعيان، بل وجود حرفي مثالي، لا يتعلق به العلم الحضوري.

نعم، العلم الحصولي معلوم بنفسه بلا آلة عند القوى المدركة.

فالصحيح أن يقال: إن الأشياء الخارجية مطلقاً معلومة بالعلم الحصولي، سواء بتوسط الآلات ـ كالصور العلمية الظاهرية ـ أو مباشرة بلا آلات ـ كالصور العلمية الوجدانية ـ والعلم الحصولي معلوم بنفسه، لا بالعلم الحضوري.

الثاني: فساد القول بأن العلم الحضوري لا يقبل الخطأ، بيان ذلك: إن كان مقصودهم بالعلم الحضوري هو (نفس الواقع الخارجي المتأصل في الأعيان)، فليس للخطأ فيه معنى محصل؛ لأن الخطأ والصواب أو الصدق والكذب إنما يتعلقان بالخبر ـ أي الصورة العلمية من حيث حكايتها عن الواقع الخارجي ـ فالخطأ وصف للصورة غير المطابقة للواقع، والصواب وصف للصورة المطابقة للواقع، لا نفس الواقع. فالعلم الحضوري بهذا المعنى كما أنه لا يقبل الخطأ، فهو أيضاً لا يقبل الصواب.

وإن كان مقصودهم من العلم الحضوري، (الصور العلمية الوجدانية المنتزعة منه)، فهي قابلة للخطأ، شأنها في ذلك شأن الصور العلمية الظاهرية المنتزعة من الخارج المحيط بالنفس، بل ربما يكون احتمال الخطأ فيها أكبر لكونها مجهولة المنشأ وكون منشأها ذوقياً شخصياً وجدانياً، لا يمكن نقله أو إثباته للآخرين في أكثر الموارد، على خلاف الصور العلمية المحسوسة بالحس الظاهر، والمعلومة المنشأ من الوجود المادي الخارجي.

وأما من زعم أن المصداق الخارجي للصور الوجدانية حاضر عندنا ـ على خلاف الصور الظاهرية، وبالتالي يمكن تطبيقها عليه مباشرة وإحراز صدقها ـ فليس بصحيح؛ لأن عملية التطبيق التي تقوم بها القوى المدركة لا تكون بين المفهوم ومصداقه الخارجي، بل بين المفهوم والوصف العنواني لهذا المصداق الذي يكون فانياً فيه. فالقوى المدركة تحتاج إلى الاتصال بالخارج لانتزاع الصورة العلمية منه، لا لتطبيقها عليه.

فعندما يقال إن هذه الصور مطابقة للخارج، أي للوصف العنواني للخارج، لا نفس الخارج، سواء كان هذا الخارج هو وجود النفس وقواها المدركة بلا آلة، أو الخارج عنها المدرك بالآلات الحسية القائمة بالنفس مباشرة.

فالخارج - بما هو خارج - لا يمكن أن يقع بنفسه موضوعاً للأحكام العقلية، بل بوصفه العنواني، وهذا في غاية الوضوح لكل من اطلع على مبادئ المنطق العام.

٢ ـ المعرفة النظرية والعملية

قسم الحكماء المعرفة إلى نظرية وعملية، والنظرية تتعلق بالقضايا التي وجودها ليس باختيارنا، وتتعلق بما هو كائن، كوجود الباري تعالى أو كون العالم حادثا أو الأرض كروية، وهذا النحو من القضايا تشكل في مجموعها العلوم الثلاثة الحقيقية للحكمة النظرية، وهي الرياضيات والطبيعيات والإلهيات. بالتفصيل المذكور في كتب الحكمة.

وقيمة هذه المعارف النظرية في كشفها عن الواقع، وكمال الإنسان إنما يكون في تحصيلها والعلم بها على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر.

وهذه القضايا تنقسم بدورها إلى قضايا ضرورية بديهية بيّنة بذاتها، لا تحتاج إلى نظر واستدلال، بل هي الحجر الأساس للاستدلال العقلي كما سيأتي بيانه في المنهج العقلي، وإلى قضايا نظرية غير بيّنة بذاتها وتفتقر إلى نظر واستدلال انطلاقاً من القضايا الضرورية.

أما المعرفة العملية فهي تتعلق بالقضايا التي وجودها باختيارنا وتحكي عما ينبغي أن يكون وما ينبغي ألا يكون، مثل حسن العدل وقبح الظلم.

ومعنى كونها موجودة باختيارنا هو أنها توجد بأفعالنا الاختيارية، وليس لها أي وجود قبل ذلك، وهذا معنى اعتباريتها عند الحكماء، لا بمعنى أنها لا واقعية لها كما يتوهم البعض، فالعدل مثلاً هو إعطاء كل ذي حق حقه، والصدق هو الإخبار عن الواقع، والوفاء هو حفظ العهد وهكذا. . . فإنها جميعاً تتحقق بأفعالنا الاختيارية.

ومعنى واقعيتها أنها كمال واقعي للإنسان موجب لتحصيل السعادة، وهذا معنى حسنها؛ ولذلك كان ينبغي فعلها لأن تحصيل الكمال بالأفعال الاختيارية واجب بحكم العقل، وهذا مبدأ مهم من مبادئ علم الأخلاق.

الفصل الثاني
إنكار المعرفة

بعد الفراغ من بيان الانقسامات الهامة للمعرفة، نتحول إلى البحث حول من أنكر المعرفة الإنسانية أو شكك في اعتبارها وقيمتها، ويوجد أربعة اتجاهات في إنكار المعرفة يمكن تلخيصها بما يلي:

الاتجاه الأول: إنكار الواقع الخارجي، وهو منسوب للسفسطائيين القدماء مثل جورجياس وبورتاجوراس (القرن الخامس قبل الميلاد) والمثاليين المحدثين مثل دافيد هيوم وجورج باركلي (القرن الثامن عشر الميلادي)، فقد أنكر هؤلاء حقائق الأشياء ووجودها الخارجي، فانعكس ذلك سلباً على أذهان الناس وأوقعهم في الشك والحيرة.

الاتجاه الثاني: التشكيك في أدوات المعرفة المسؤولة عن إدراك الواقع، من حيث عدم قدرتها على التعرف عليه وكشفه، رغم أنهم يسلمون بوجود الواقع الخارجي، وهم التيار التشكيكي أو ما يسمون بـ(الشكاكين)، وعلى رأسهم بيرون.

الاتجاه الثالث: القائلون بتغير العلم وعدم ثباته.

الاتجاه الرابع: القائلون بنسبية العلم ونفي إطلاقه.

وما نراه اليوم في الفلسفة الغربية ليس إلا تعبيراً عن هذه الاتجاهات التي يمكن أن نرجعها إلى السفسطة لا غير، رغم التسميات المختلفة، فما هي إلا وجه آخر لهذه الآراء أو محاولات تلفيقية بينها[١].

---

(١) إن الكتب المعرفية التي تناولت السفسطائيين بالبحث اقتصرت على القدماء منهم فقط، وتغافلت عن السفسطائيين المحدثين الذين لا يمكن أن يكونوا في صف العلماء وإن ادّعوا ذلك؛ ونقد أشرنا إلى أنه بعد القرن السادس عشر الميلادي تم في الغرب تقسيم أهل العلم

وفيما يلي استعراض موجز لأهم الإيرادات التي ترد على هذه الاتجاهات المنكرة للمعرفة:

الاتجاه الأول: السفسطائيون

ويمكن الإجابة على هؤلاء بالقول:

إن الإيمان بوجود واقع خارجي قضية بديهية مسلّمة لا يختلف فيها إثنان ولو في حدود الـ(أنا) المدركة.

إذ لو لم تكن الـ(أنا) موجودة فكيف أنكر المنكر أو شكك المشكك بوجود الواقع الخارجي، حتى أن (باركلي) حينما أنكر الواقع الخارجي لم ينكر ذاته المدرِكة والصور المدرَكة، والسر هو أن ذلك معلوم عنده بالعلم الحضوري، ومن أجله فقد ادّعى أنه ليس منكراً ولا شكاكاً بالواقع الموضوعي الخارجي، إلا أنه يؤمن بواقع الـ(أنا) المدرِكة والصورة المدرَكة، وينكر الوجود المادي للأشياء، فوضع لمذهبه قاعدة معروفة مفادها: (إن وجود الموجود هو أن يُدرِك أو أن يُدرَك)[1].

ومن الواضح أن ما سوى الـ(أنا) المدرِكة والمدركات المرتبطة بها غير معلوم لنا بالبداهة أو بالعلم الحضوري، بل هو بحاجة إلى برهان، والعقل هو الحاكم بوجودها انطلاقاً من مبدأ العلية العقلي الذي لا يشك فيه حتى المنكرون والشكاكون، لأنهم حينما رفضوا الإيمان بوجود واقع موضوعي خارج حدود الذهن البشري، فإنما استندوا إلى دليل لإثبات مدّعاهم وهذا الدليل في واقعه علّة وسبب لإثبات منحاهم الفلسفي في إنكار الواقع أو الشك فيه.

إلى واقعيين ومثاليين، ثم قسموا الواقعين إلى حسيين وعقلانيين، وبالتدريج وبسبب طغيان المنهج التجريبي الحسي وانحسار المذهب العقلي: وُضِع العقلانيون في زمرة المثاليين، لأن الواقع عند التجريبيين هو المادي المحسوس فقط، وبالتالي انحصر المذهب الواقعي في المدرسة الحسية التجريبية، وكانت النتيجة أن حسبوا الأنبياء وجميع الفلاسفة والحكماء وأصحاب الأديان المختلفة على المدرسة المثالية، وشيئاً فشيئاً تسربت النظرة إلى الأوساط المتدينة في مجتمعاتنا الإسلامية فضلاً عن غير المتدينة. وجاست خلال ديارنا، واستقرت على كرسي العرف ليعتبر بعد ذلك من كان ملتزماً بالدين والقيم الأخلاقية مثالياً. وما الواقعي إلا ذلك الإنسان المتهتك الذي لا يؤمن بالمعنويات والذي يحب أن يكون مثالاً يحتذى به بين الناس... من الأستاذ المصنف حفظه الله تعالى.

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، د. يوسف كرم: ص ١٦٧.

ومبدأ العلّية يقرر أن لكل حادثة سبباً انبثقت منه، فهناك كثير من الظواهر التي نتحسسها ونبحث عن سببها، فلو كانت نابعة من صميم ذواتنا، لكانت معلومة لنا بالعلم الحضوري، وحيث إننا لا نجد علة لتلك الحادثة في صميم وجودنا، فلابد أن يكون مصدرها شيئاً خارج حدود ذواتنا، وليس ذلك إلا الشيء الخارجي، كما لو أمسكت شوكاً بيدك وشعرت بألم الوخز الذي يصيبها حين إمساكك له، فإنك ستبحث عن سببه، وحينما تراجع نفسك لا تجد فيها سبباً وعلّة لذلك الألم، إذ لو كان لبان لك بالعلم الحضوري وجوده في نفسك، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى فإن بعض الظواهر يشعر بها الإنسان على خلاف رغبته كما في المثال المتقدم، فكيف توجد النفس ما يبعث على انزعاجها وألمها؟!

فلابد وأن يوجد سبب آخر خارج حدودها، كان باعثاً على ذلك الألم.

والخلاصة أننا ندرك بالوجدان أن هناك واقع خارجي نفعل فيه وننفعل عنه، وهذا كافٍ في ثبوته بالضرورة.

الاتجاه الثاني: الشكاكون

ابتليت الإنسانية بهذا النوع من الشك العاصف، على يد من سُموا بـ(السوفسطائيين) في تاريخ الفكر اليوناني، كما سموا في تراثنا الفكري بـ(اللاأدريين)، والشك في أصله تردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر، وهذا الشك يجعل المعرفة اليقينية الكلية الصحيحة بالأشياء أمراً لا سبيل إلى بلوغه، بعد أن ينقضّ على الطريق الذي يعتمده الإنسان للمعرفة من حس وعقل، ومن ثَمّ يقطع صلة هذا الإنسان المعرفية بالواقع.

دوافع الشكاكين

لقد اجتمعت عدة أسباب دعت هؤلاء الشكاكيين لتبني مذهب الشك منها:

أولاً: التشكيك في أدوات المعرفة

تقدم الشُكاك بمجموعة من الحجج تبريراً لموقفهم الإنكاري، تقوم كلها على استحالة المعرفة، لأن أدوات المعرفة من حس أو عقل - على رأيهم - قاصرة عن إيصالنا إلى الحكم على شيء بأنه موجود أو معدوم فالحس والعقل هما هدفان لهدم

المعرفة من وجهة نظر الشكاك، ونستطيع أن نجمل حججهم في طعنهم بالحواس والعقل بما يلي:

تشكيكهم في الحواس:

وقد اعتمدوا في ذلك على أخطاء الحس وتناقضاته في الأحوال المختلفة.

فقالوا: إن الحواس متعارضة إزاء الشيء الواحد، فالبصر يدرك بروزاً في الصور واللمس يدرك تسطحا فيها، والرائحة اللذيذة للشم، مؤذية للذوق، وهذا بدوره يؤدي إلى التباين والتعارض في الإدراكات الحسية.

كما تختلف الإدراكات الحسية تبعاً لاختلاف الظروف والأحوال من صحة ومرض ونوم ويقظة، واختلاف الأمكنة والأوضاع والمسافات، فما تراه عن قرب يبدو لك كبيراً، وإذا رأيته عن بعد فإنك تراه صغيراً، وقد تنظر إلى شيء من زاوية معينة فتراه مربعاً، وإذا نظرت إليه من وضع آخر قد تراه دائرياً، والشيء إذا تحرك بسرعة كبيرة تراه على غير ما كنت تراه ساكناً شكلاً ولوناً... وهكذا.

تشكيكهم في أحكام العقل:

وقد طعنوا أيضاً في الأحكام العقلية، ونجمل أقوالهم بما يلي:

١ ـ ادعوا أن البديهيات ليست يقينية فلا تصلح أن تكون أساساً للمعرفة، فمثلاً إن الشيء إما أن يكون أو لا يكون ـ أي يتردد بين النفي والإثبات ـ إذ النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان وهذه من أجلى البديهيات عند العقل، ومع ذلك فهي غير يقينية عندهم؛ إذ لا تعدم من ينقضها بقوله: إن الشيء الواحد لا يكون في مكانين في آن واحد، وهذا يعني أن الشيء يصدق عليه أنه معدوم وموجود معاً، ومن ثم فقد اجتمع النقيضان، وهذا مخالف للبديهية نفسها.

٢ ـ طعنوا في البديهيات بأن ادعوا أن جزمنا بها كجزمنا بالعادات ولا فرق بينهما، فكما أننا لا نعتمد على العادات أصلاً للمعرفة فكذلك لا اعتماد على البديهيات.

٣ ـ ادعوا أن الأمزجة والعادات لها تأثير على اعتقادات القلب، فلا تكون البديهية يقينية كما أنها لا تكون عامة ومطلقة؛ إذ تختلف باختلاف الأمزجة والمؤثرات، وإن مزاولة العلوم العقلية قد دلت على أنه قد يتعارض دليلان قاطعان

بحسب الظاهر بحيث نعجز عن القدح فيهما، وذلك يعني أننا نجزم بمقدماتهما مع أن إحدى هذه المقدمات خاطئة بالتأكيد... هذا مع كوننا قد نجزم بصحة دليل ما زماناً، ولا نعود نجزم بصحته؛ بل نجزم ببطلانه.

كل هذا يؤدي إلى تناقض الأفكار الإنسانية، ومن ثم فكيف تقوم المعرفة وكيف تكون ممكنة مع وجود هذا التناقض؟!

ثانياً: اختلاف العلماء فيما بينهم

وهذا هو الدافع الثاني الذي وقع بالشكاكين لتبني مذهب الشك، إذ اعتبروا أن اختلاف علماء كل صناعة أو فن مردُّه إلى فساد موازينهم؛ لأن هذه الموازين إذا كانت تتصف بشيء من الواقعية فالمفترض أنها تحافظ على وحدة وانسجام السير الفكري لمتبنياتها، الأمر الذي لا نجده في طيات بحوثهم، وهذا مما يعكس زيف الموازين التي يعتمدون عليها.

ثالثاً: التباين بين النظرية والتطبيق

وهو الدافع الثالث لديهم وهو يبتني على مقولة عدم عمل العلماء بعلمهم، فلا تجدهم يطبّقون نظرياتهم على أرض الواقع العملي، مما يكشف عن كونها غير صادقة، ولو كانت كذلك لكانوا هم أولى بأتباعها.

مناقشة الدوافع

أولاً: مناقشة الدافع الأول

ونحتاج في هذه المناقشة للالتفات إلى أمرين:

الأمر الأول: إن الخطأ من المفاهيم الإضافية بمعنى عدم الصواب، فقبل أن تكون هناك قابلية للتمكن من الحكم على شيء وبيان خطئه من صوابه، لابد من أن نعرف الصواب أولاً، فلا يمكن الحكم على قضية (الأربعة فرد) مثلاً بأنها قضية خاطئة من دون أن نعرف أن (الأربعة زوج) قضية صائبة.

إذن فلابد من الرجوع إلى متبنيات مسبقة مقطوعة الصواب في تمييز الخطأ، أو مقطوعة الخطأ في تمييز الصواب، حينئذٍ يمكن الحكم من خلالها بالصحة والصواب على القضايا المراد الحكم عليها.

الأمر الثاني: لنا أن نتسائل إن الشك الذي يدعيه الشكاكون هل هو مشكوك لديهم، أم معلوم عندهم؟

فهم إما أن يدّعوا بأنهم يعلمون بهذا الشك فهذا اعتراف بوجود علم - وإن كان متعلق العلم هنا هو الشك نفسه -. وإما أن يدّعوا أن الشك قائم حتى في الشك نفسه، فهنا لا يمكن أن نتعاطى مع رأيهم على أنه رأي جازم، فلا يستحق أن يناقش ما دام شكهم هو بذاته شكاً.

بل يمكن أن نتوجه بالسؤال إليهم مرة أخرى بالقول: هل يمكن أن نشك ولا نشك في وقت واحد؟

فإذا قالوا إنه لا يمكن ذلك؛ لأنه يؤدي إلى اجتماع النقيضين كان ذلك اعترافاً مهما منهم بوجود الأصول البديهية التي تشكل أمهات المسائل العقلية التي يقوم عليها الأساس المعرفي والاستدلال العقلي، وهو اعتراف بالبديهيات العقلية.

وأما إذا قالوا لا ندري بأنفسنا إننا نشك أو لا نشك، فهنا ليس يصلح إلاّ العلاج العملي - كما يقول الشيخ الرئيس[1] - ألا وهو الضرب أو الحبس أو عدم إعطائه الطعام؛ لأنه يستوي عنده الضرب واللاضرب، والحبس واللاحبس، والطعام واللاطعام.

ويمكن القول أيضاً أن جميع ما ذكره الشكاك في حقيقته يرجع إلى أمرين هما:

أن يكون الخطأ ناشئاً من عدم سلامة الحواس، أو أن يكون التغير في الواقع الموضوعي للمحسوسات لا في الإدراك الحسي.

فأما الخطأ الناشيء عن عدم سلامة الحواس فلا يقدح في مطابقة الإدراك الحسي للواقع، لأن ذلك مشروط بسلامة الحواس وبقائها على أصل الفطرة، فلا تلازم بين حال الحواس في حال سلامتها وبين حالها في حال عدم سلامتها، ولذا فإن الإنسان يدرك خطأ الحواس بقياسها على ما يعرفه من حال إدراكه الصحيح في حال

---

(١) قال الشيخ الرئيس: أما المتعنت فينبغي أن يكلّف دخول النار، إذ النار واللانار واحد، وأن يؤلم ضرباً، إذ الوجع واللاوجع واحد، وأن يمنع الطعام والشراب، إذ الأكل واللاأكل تركهما واحد. الإلهيات من كتاب الشفاء، الشيخ الرئيس: ص ٦٧.

سلامتها، وهذا أمر ضروري يجده الإنسان من نفسه، فلا اشتباه بين الحالين مع وجود الفرق الضروري بينهما.

وأما ما يعرض للواقع الموضوعي المحسوس من تغير بحيث لا يبقى على طبيعته المدركة الأصلية، فلا علاقة له بخطأ الحواس، بل تكون الحواس حينئذ ناقلة للواقع الموضوعي كما هو في الخارج، سواء بقي على طبيعته الأصلية أو تغيرت طبيعته واختلفت عن أصلها.

فعدم رؤية الحركة لظل الشمس إنما يرجع إلى كونها بطيئة جداً، وهذا لا يدركه الإنسان بمجرد نظرة عابرة، فلو استقر إدراك الإنسان للظل فترة من الزمن لأدرك حركته.

وكذلك رؤية الكوكب البعيد صغيراً لا يرجع إلى الخطأ في الحواس، وإنما يرجع إلى بعده، ومثل ذلك رؤية العصا مكسورة في الماء، ورؤية المنارة البعيدة مستديرة الشكل مع أنها مربعة، ونحو ذلك إنما يعود إلى اختلاف الطبيعة المدرَكة للمحسوسات في الخارج تبعاً لأسباب طبيعية خارجة عن إدراك الحواس.

ولذا لو أمكن تصوير تلك الظواهر تصويراً فوتوغرافياً لكانت تلك الصور مطابقة للإدراك الحسي لها، مع أن التصوير ناقل للواقع الموضوعي، مطابق له كما هو في الخارج. فلا يكون الخطأ في ذلك راجعاً إلى أن الحواس قد نقلت الواقع المحسوس على غير حقيقته، وإنما يرجع إلى أن الواقع قد اختلف في الخارج عن حقيقته الأصلية لأسباب خارجية لا غير.

إن الحس[1] في واقعه أمين في جانب النقل الصوري للحقائق والوقائع، وليس

---

(١) هناك عدة آيات قرآنية أشارت إلى دور الحس في صيرورة العلم عند الإنسان، وأهمية هذه النعمة في حياة الإنسان منها:

﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلاَ تَتَّقُونَ﴾ (يونس/ ٣١).

﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل/ ٧٨).

﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾ (سورة الإسراء/ ٣٦).

له دور سوى النقل المجرد الخالي من الحكم بثبوت شيء أو نفيه فلا يتعدى حدوده في ذلك، بل القيمة الحكمية لا تكون إلا للعقل الذي يتولى الحكم تارة بنفسه وأخرى بمعونة إحدى أدوات المعرفة، وحينها إذا راعى العقل حيثيات المحكوم عليه يمكن أن تكون النتيجة صائبة، وإلاَّ فإنه سوف يقع في الخطأ في حكمه وجزمه.

فالحكم على القمر بكونه صغيراً مع أنه في واقعه خلاف ذلك بكثير، إنما حصل من تغاضي العقل عن حيثيات البعد، فيكون حكمه خاطئاً إذا أدعى أن واقع القمر كذلك، نعم يمكن تصويب الحكم لو أخذنا حيثية البعد، فنقول أن القمر صغير لأنه بعيد رغم أنه كبير في واقعه، فمراعاة الحيثيات من شروط صحة الحكم أو خطئه كما تقدم.

أما الخطأ في العقل فيكون بسبب خلل في مادة القياس أو صورته، فالعقل معصوم في براهينه، إلاَّ أن العقلاء لا يراعون الموازين والشرائط الخاصة بعلومهم، إذ من المسلّم إن العالم هو العالم بالموازين وكيفية استعمالها، فمن أحسن استعمال تلك الموازين تحققت له ملكة العصمة عن الخطأ، وإلاَّ سيكون خطؤه ناشئاً من عدم مراعاته لا غير، وليس للعقل أي دخل في هذا الخطأ من حيث المبدأ أو من حيث النتيجة.

ثانياً: مناقشة الدافع الثاني

إن الاختلاف بين العلوم هو من النتاجات الطبيعية لتباين موازين العلوم، فليس ثمة ضماناً من حصول الاتفاق وعدم الاختلاف بين الفيلسوف المتسلح بالمنهج البرهاني والمتكلم صاحب المنهج الجدلي النصي، نعم، إذا كان الاختلاف بين علماء علم واحد فهو يرجع حتماً لتباينهم في تطبيق الميزان الذي يرجعون إليه، ولذا عرّف

فالملاحظ إن الآيات الكريمة:

١ ـ جعلت السمع والبصر والأفئدة وهي الأمثلة البارزة للحس من النعم الإلهية التي منَّ الله بها على الإنسان.

٢ ـ قرنت الحس الذي يمثله السمع والبصر بالعلم والعقل، وللعلامة الطباطبائي في ذلك قول لطيف وهو: (والتأمل في حال الإنسان والتدبر في الآيات القرآنية الكريمة يفيد أن علم الإنسان النظري ـ أعني العلم بخواص الأشياء وما يستتبعه من المعارف العقلية ـ يبتدأ من الحس فيعلمه الله من طريقه خواص الأشياء). الميزان في تفسير القرآن، العلامة الطباطبائي: ج٥، ص ٣١٥.

المنطق بأنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر.

فكلما أحكم العالم صناعته، وراعى القوانين المنهجية المتبعة في منهجه العلمي، كان أقرب للصواب، وضيّق من مساحة الاختلاف مع زملاءه، ومن هنا تنبع أهمية دراسة نظرية المعرفة للتعرف على المناهج وبحثها بدقة للتأكد من صوابية هذا المنهج أو ذاك.

ثالثاً: مناقشة الدافع الثالث

إن عدم العمل بالمتبنى من علم أو خلق شيء ممقوت من جميع العقلاء، وقد ورد في القرآن الكريم قوله تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ﴾[1].

وفي حقيقة الأمر إن من أهم التحديات التي تواجه أهل العلم هي مسألة التطابق بين النظرية والتطبيق، فكأنَّ عملهم هو المقياس الذي من خلاله يمكن الحكم عليهم من قبل عامة الناس الذين يترقبون هذا الأمر من كبرائهم بعناية تامة.

لكن مع تسليمنا بهذا الإشكال نقول: إن هذا يتعلق بجوانب عملية لا علمية، فمسألة أن يدعو العالم إلى الصدق ثم يكذب، هي مسألة مخالفة لما ينبغي أن يكون، لا أنه يجعل الصدق أمراً موهوماً كاذباً مخالفاً للواقع ونفس الأمر؛ لأنَّ القضايا العملية بنفسها نظرية، مثل العدل حسن والظلم قبيح، فإذا ألزم الإنسان العالم نفسه بالظلم لا يلزم من ذلك وقوع الخطأ في قضية الظلم قبيح.

الاتجاه الثالث: القائلون بتغير العلم

لا شك أن القول بتغير العلم يصب في إطار التشكيك في قيمته المعرفية إذ أن ذلك يستلزم الجهل.

وأول ما يرد على هؤلاء لزوم تغير نظريتهم المستلزم لبطلانها، والظاهر إن هؤلاء قد خلطوا بين الإدراك العقلي الثابت، والإدراك الحسي المتغير، وبين العلم البرهاني القطعي، وغير البرهاني الظني، وأيضاً بين العلوم الحقيقية والاعتبارية، وبيان ذلك يحتاج إلى مقدمة وهي:

---

(١) سورة الصف: ٢ ـ ٣.

إن الإدراك ينقسم إلى إدراك حسي متغير وعقلي ثابت، فالإدراك الحسي هو ما يشترك فيه الإنسان مع العجماوات الأخرى التي تشاركه الوجود، ويكون مثل هذا الإدراك محكوماً بارتباطه بالوجودات المادية، فيبقى ببقائها ويتغير بتغيرها وهو من هذه الجهة محدود بالزمان والمكان والجهة، وواقع تحت سلطان وهيمنة الحواس، فلا يمكن أن نتوصل من خلاله إلى إدراك الكليات، بل غاية ما يمكن معرفته من حاله هو معرفة (زيد) الشخص لا (زيد) النوع الكلي. ومن أهم خصائصه أيضاً كونه إدراكاً متغيراً بالضرورة فتتغير صورته تبعاً لتغير أحوال المدرَك، فهو يدرك زيداً الجالس الآن ثم عندما تتغير أحوال زيد من حيث القيام والقعود سوف تتغير الادراكات معه؛ تبعاً لتغير هذه الأحوال فيدركه قائماً. فأقصى ما يمكن تحصيله من هذا الإدراك هو إدراكه للمتغير من حيث هو متغير.

أما الإدراك العقلي فبالإضافة لتعلقه بالمجردات، فهو يتعلق بالماديات أيضاً بنحو ثابت، فمثلاً قضية (أرسطو تلميذ أفلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد) متعلقها جزئيات متشخصة في الخارج ومتغيرة ومقيدة بالزمان والمكان، لكنها صحيحة قبل وجود أرسطو وأفلاطون، ومع وجودهما وبعد وجودهما؛ لأن العلم بالقضية كان بنحو كلي ثابت، رغم أن جزئياتها متغيرة ومادية متشخصة، فالمعرفة العقلية جردتها عن الزمان والمكان.

وبنحو أدق إذا عُلم بالقضية بواسطة الإشارة الحسية صار هذا العلم متغيراً، كما لو قيل: «أرسطو هذا تلميذ افلاطون هذا، وفي هذا الزمان وهذا المكان»؛ لأن الجزئيات كلها ليست موجودة اليوم ولكن بمجرد سلب الهذية الوضعية يصير العلم ثابتاً[1].

---

(١) للشيخ الرئيس إشارة مهمة نرى من الضروري ذكرها، قال: الأشياء الجزئية قد تُعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسبابها، منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئي، فإنه يعقل وقوعه بسبب توافي أسبابه الجزئية، وإحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات، وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم أنه وقع الآن أو قبله، أو يقع بعده، بل مثل أن تعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما، وقت كذا، في مقابلة (برج) كذا، ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع أو لم يقع وإن كان معقولاً له على النحو الأول؛ لأن هذا إدراك جزئي آخر يحدث مع حدوث

والعلم الظني هو أيضاً قابل للتغير كالعلم المتحقق لا عن طريق أسبابه الذاتية، وهو العلم بدليل غير برهاني، كما لو اعتقد أن (أ) هو (ب) فصار بعد ذلك يعتقد أن (أ) ليس هو (ب).

إن مشكلة الغربيين أن علومهم ظنية متغيرة يحكمها المختبر، فأرادوا إسقاط هذا الفهم حتى على العلم الثابت البرهاني؛ فوقعوا في الشك في كل شيء، كما أن العلوم الاعتبارية مثل القوانين الوضعية والتشريعية المدنية والأحوال الاقتصادية لا سيما أسعار صرف العملات، كلها قابلة للتغير.

ومن الجدير بالذكر إن الازدياد الكمي للعلم ممكن، وهو ليس بتغير بل هو زيادة كمية وإضافة، ويصح التعبير عنه أنه تغير مجازي، أما التغير الحقيقي فهو زوال شيء وحلول شيء آخر.

الاتجاه الرابع: القائلون بنسبية العلم وعدم إطلاقه

إن أخطر منهج يواجه المنهج العقلي هو منهج النسبية القائم على عدم المنهجية.

والقائلون بالنسبية كثيرون، سواء في الزمان الماضي أو الحاضر، وهو إدعاء من يفتقد للميزان في العلم، فكل شيء عندهم تابع لوجهة نظر كل شخص، أو ادراكاته وجهازه العصبي والحسي، وهذا عين السفسطة[1].

إن الأغلبية منهم، يقولون بالنسبية في المجال الاعتقادي والفكري، فلا ميزان له عندهم، بعكس المجال الرياضي والتجريبي؛ لأنها علوم ذات قواعد صناعية لا أحد يستطيع تجاوزها؛ فليس لأحد أن يدّعي أن الحديد لا يتمدد بالحرارة ومن وجهة نظره، أو أن الأربعة فرد بالنسبة له.

ولعل الهدف الرئيسي للقائلين بالنسبية هو استهداف العقائد الدينية؛ ليسهل

المدرَك ويزول مع زواله، وذلك الأول يكون ثابتاً الدهر كله وإن كان علماً بجزئي، وهو أن العاقل يعقل أن بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان أول الحالين محدود عقله ذلك أمر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده. الإشارات والتنبيهات، الشيخ الرئيس: ج ٣، ص ٣٠٨.

(١) معرفت شناسى از ديدگاه فلاسفه إسلامى وغربى، سيد حسين إبراهيميان: ص ٢١٣ ـ ٢١٦.

عليهم وضعها بعد ذلك في سلة تعدد القراءات[1]، فيجعلون الاعتقاد بالمطلق جهل، وضرب من الانغلاق على الذات والتعصب، ولقد شاع الاتجاه النسبي في الغرب بعد ديكارت، فازدادت أعداد المتفلسفين والمتفكرين لأن الفيلسوف عندهم هو من يمتلك وجهة نظر، لا من عنده منهج معرفي.

إنّ أول نقض يواجه به النسبيون هو ما يرد على مقولتهم (إن كل علم نسبي) فهل أن هذه القضية مطلقة أم نسبية؟

فإن قالوا أنها مطلقة، فهو اعتراف بعلم مطلق لا يخضع لرأي شخص أو إيحاء ظرف ما. والموجبة الكلية (كل علم نسبي) انتقضت بسالبة جزئية (إلا هذه القضية) فصارت من قبيل ما يلزم من وجوده عدمه، فإنهم أرادوا إثبات نسبية كل القضايا فتورطوا بإثبات إطلاق قضية لم تسلم من النقض.

وإن قالوا: إنها نسبية، فتفقد صلاحيتها كقانون كلي مطلق لسائر القضايا والأحكام.

ثم إن البديهيات العقلية تمنع القول بالنسبية؛ فقضية بديهية مثل (الكل أعظم من الجزء) لو اعتقد بها شخصان بشكل متخالف لأدّى ذلك لاجتماع النقيضين المحال، وهكذا يكون الأمر بالنسبة لقضية (النقيضان لا يجتمعان).

ولقد حكم النسبيون على أنفسهم بأنفسهم، حينما نفوا الإدراك المطلق والقواعد الكلية، فلا يحق لهم بعد ذلك إصدار حكم كلي أو قاعدة عامة بنسبية جميع القضايا، إذ يبقى هذا أمر نسبي وخاص بهم، لا ينبغي فرضه على الآخرين.

---

(١) تنشأ القراءات المتعددة للدين من فكرة التعددية الدينية في البعد النظري، فهذا الفكر ينظر للدين باعتباره أمراً مكنوناً عند الخالق وحده، ولا سبيل للبشر بمن فيهم الأنبياء للوصول إليه ومعرفة كنهه الحقيقي، ويدّعون أن الأديان الإلهية ما هي إلا تعبيرات مختلفة عن ذلك الكنه الحقيقي.

فالأديان عندهم ناجمة عن اختلاف أفهام أصحابها، فالمسلم له فهمه الخاص به للدين؛ والمسيحي له فهمه الخاص، وهكذا اليهودي، لكن يبقى الدين في يد الله وحده. كما ادعوا إن الظروف التأريخية والنفسية تجبر الأنبياء على استلهام فهم الوحي بنحو ينسجم مع المحيطات الاجتماعية والقيمية لأزمانهم، دون استطاعتهم إدراك حقيقة ما عند الله واقعاً.

بناء على ذلك، فالكل على حق، وليس لأحد الادعاء أنه وحده قد فهم الحقيقة، فالصراط المستقيم متعدد وليس واحد. انظر: أسئلة وردود، مصباح اليزدي: ص ٢١٨.

المقصد الثاني
أدوات المعرفة

ويشتمل على مدخل وخمسة فصول

* الفصل الأول: الحس
* الفصل الثاني: التجربة
* الفصل الثالث: العقل
* الفصل الرابع: الإشراق
* الفصل الخامس: الوحي

المدخل

إن أدوات المعرفة تعني (الطرق والقنوات المعرفية التي يمكن أن يعتمد عليها الإنسان في كشف الواقع المحيط به).

ومما لا شك فيه أن هذه الأدوات تختلف في ماهيتها وأنحاء كشفها عن الواقع، كما أن اعتماد إحداها دون غيرها في تحصيل المعرفة بالواقع له أكبر الأثر في بناء الرؤية الكونية الفلسفية عند الإنسان، وبتعددها تتعدد هذه الرؤى الفلسفية للوجود، مما ينعكس بدوره على الأيديولوجية العملية وبالتالي على سلوك الإنسان ومصيره في هذه الحياة الدنيا وما بعدها.

ولذلك فقد مسّت الحاجة إلى البحث العلمي والمنطقي حول هذه الأدوات المعرفية بنحو مستقل للتعرف على ماهياتها وقدراتها وحجيتها ودائرة حجيتها في كشف الواقع على ما هو عليه.

وكما بيّنا في المقدمة فإن اختلاف المدارس والاتجاهات المعرفية إنما نشأ من الاختلاف في انتخاب هذه الأدوات المعرفية؛ ولذلك فإن البحث في هذا الباب سيكون بمثابة المقدمة التمهيدية للبحث في الباب الذي يليه حول المدارس المعرفية، ولنبدأ باستعراض هذه الأدوات بنحو مستقل.

الفصل الأول
الحس

يمتلك الإنسان حسّين هما: الحس الظاهري، والحس الباطني المسمى بـ(الوجدان)، وبحثنا في الأول.

الحس الظاهري يشكل جهازاً يحتوي عناصر اكتشاف الخارج المادي، وكل عنصر يتعرف على ما يسانخه في الواقع، وهو الأداة الأولى من أدوات المعرفة عند الإنسان، وعناصره الجوارح الخمس، المتصلة مباشرة بالمادة، وهي: اللمس، الذوق، الشم، السمع والبصر.

والسمة الأساسية لهذه الجوارح، أنها لا تدرك إلاّ الكيفيات المادية، وإن كان بينها شدة وضعف في الإدراك، ويتبع ذلك خسة وشرف في ذاتها يعيّن مكانتها في مجمل الجهاز الحسي.

ولذلك ترى أن الإدراك اللمسي يشغل أدنى قائمة هذه الإدراكات، فلا يخلو منه حيوان، فإذا انتفى لا يكون بعد ذلك حيواناً، بل إما نبات أو جماد.

إن سبب انحطاط حاسة اللمس يتمثل في الاتصال المباشر والمماسة الساذجة الاحتكاكية بمصدر الكيف، وإدراكها إدراك إجمالي، وعليه تكون حاستّي الشم والذوق متميزتان بالرفعة عليها؛ لكون إدراكهما أكثر تفصيلاً وأدق تمييزاً، ولكن مع ذلك فالشم أشرف من الذوق لقدرته على إدراك المصدر من بعيد دون الذوق.

هذه الإدراكات الثلاثة متمحضة في الحيوانية؛ فليس لها أثر على العقل؛ لأنها تدرك الأشياء المحسوسة الخسيسة.

أما البصر والسمع فهما أشرف وأرفع، من حيث إدراكهما للأشياء الشريفة، فالبصر يُري الأنبياء والأولياء، وبالسمع يُصغى إلى القرآن، وسائر العلوم والمعارف،

هذا بالإضافة إلى كون البصر والسمع تفصيلهما العلمي أكثر، وإدراكهما يكون عن بعد ولا يفتأ الإنسان يحتاج إليهما؛ ولذلك يحتج القرآن الكريم دائماً بالسمع والبصر[١]، ويصف المولى القدير ذاته المقدسة بالسميع والبصير[٢].

قيمة المعرفة الحسية:

هناك ثلاثة اتجاهات تفاوتت في تقييمها للمعرفة الحسّية:

الاتجاه الأول: اتجاه السفسطة الذي ينكر أي قيمة للحس، وهو اتجاه خاطىء، كما ذكرنا سابقاً.

الاتجاه الثاني: الاتجاه الحسي المادي، الذي يدّعي أن الحس له قيمة معرفية عملية، ولا قدرة له على اكتشاف حقائق الأشياء؛ لأنه يدرك فعلاً أن النار شيء لونه أصفر أو أحمر، حار، محرق، متغير، لكنه لا يدرك حقيقة النار وماهيتها، وليس من شأنه ذلك، وما معرفة النار إلاّ لغاية جلب منفعتها ودفع ضررها.

الاتجاه الثالث: الاتجاه العقلي، يرى هذا الاتجاه أن الحس أمين في نقله كما أسلفنا، إذ يقوم بنقل العوارض المادية المحسوسة دون أدنى تغيير، كما أن له أصالة إعدادية واضحة في تصور المعقولات الأولى الماهوية كالإنسان والشجر، فإذا لم يتم رؤية زيد أو عمر لا يمكن إدراك الإنسان كمعقول كلي، لذا صدع المعلم الأول بمقولته الشهيرة (من فقد حسّاً فقد علماً)، أي بمعنى فقد العلم التصوري الماهوي، الذي يمثل علة معدّة لتصور المعاني الأولى الماهوية.

لكن ليس للحس أية مدخلية في مطلق تصور المعقولات الثانية الاعتبارية

---

(١) ﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالأَعْمَى وَالأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلاً أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ﴾ سورة هود: ٢٤.

(٢) ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ سورة الإسراء: ١، ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ لاَ يَقْضُونَ بِشَيْءٍ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ سورة غافر: ٢٠، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلاَّ كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ سورة غافر: ٥٦، ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَمِنَ الأَنْعَامِ أَزْوَاجاً يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ سورة الشورى: ١١.

المنطقية أو الفلسفية، وكذلك مطلق التصديقات والتي سيأتي الإشارة إليها في مبحث الأداة العقلية؛ لأن العقل هو الحاكم المطلق فيها.

والجدير بالذكر أن جعل المحسوسات من البديهيات إنما تعني حكم العقل بتوسط الحس في إثبات أصل وجود الأشياء في عالم الطبيعة، أي ثبوت العوارض المادية المحسوسة دون أنحاء وجودها التفصيلية.

الفصل الثاني
التجربة

التجربة: عبارة عن تكرار المشاهدة لجزئيات متماثلة، تحت ظروف متشابهة. وتكرار المشاهدة أمر ضروري لإحراز التلازم بين الأثر والمؤثر.

أما الجزئيات المتماثلة تماثلاً نوعياً أو جنسياً، فهي موضوع الحكم ومحل النظر ولابد من الظروف المتشابهة، لمنع ورود الأسباب الإتفاقية العرضية في حدوث الأثر.

ولابد من التنبيه على أن التجربة ليست صرف استقراء، بل الاستقراء في التجربة وسيلة لاستحصال صغرى قياس خفي كبراه: إن الاتفاقي (الصدفة) لا يكون دائمياً ولا أكثرياً[1].

إن تكرار صدور الأثر عن مؤثر ما يؤدي إلى الحدس بأن هذا المؤثر ذاتي للأثر، فلم يصدر بالاتفاق؛ ذلك بناءً على القضية البديهية السالفة الذكر.

فحينما يتمدد الحديد بالنار مراراً وتكراراً، يُعلم أن النار علّة بالذات لتمدد الحديد؛ لأن (الاتفاقي لا يكون دائمياً ولا أكثرياً).

فإذا أحرز ذلك بتكرار المشاهدة فسوف نستنتج قضية كلية مفادها أن كل حديد يتمدد بالنار، وعليه تكون التجربة من مبادئ البرهان الذي يفيد اليقين الضروري الدائمي.

ولتوضيح المطلب بشكل أكثر تفصيلاً نقول:

عندما نجد أن الأثر يصدر عن المؤثر، إما بشكل دائمي (فيكون علة تامة) وإما بشكل أكثري (فيكون مقتضياً)، ففي هذه الحال يحكم العقل أن هذا الأثر اللازم إما أن يكون لازماً لأمر أعم؛ أو مساوي، أو أخص.

---

(١) راجع الإشارات والتنبيهات (شرح المحقق الطوسي): ج ١، ص ٢١٦ ـ ٢١٧.

والأول مثل جنس المؤثر والثاني مثل فصل المؤثر، وهما ذاتيان للمؤثر، والذاتي لا ينفك عن ذي الذاتي، وبذلك نضمن صفة الدوام أو الأكثرية.

أما لو كان لازماً لأمر أخص؛ فحينئذٍ ينفك عنه، ولذلك ينبغي على المجرب أن يكون حريصاً على تجنب الوقوع في محذور اللزوم لأمر أخص، والمثال على ذلك: إن حدوث حالة اسهال الصفراء(المرارة) كلما تعاطى الإنسان نبات السقمونيا[1] بنحو دائمي أو أكثري، كاشف عن علاقة التأثير والتأثر الذاتي بينهما، ولا تخرج هذه العلاقة عن الاحتمالات الثلاثة المزبورة، فإما أن يكون الأثر معلولاً للأعم؛ فمعنى ذلك أنه لايحصل بالسقمونيا فحسب، بل بعموم النبات المجانس لها، وحيث أن الأعم مصاحب الأخص دائماً، فكل سقمونيا مسهلة، ولا يؤثر ذلك على صحة الاستدلال؛ لأن الأعم مقوم للأخص.

أما إذا كان معلولاً لأمر مساوي، أي حدث الإسهال بسبب السقمونيا على نحو الخصوص فينتج أنه كلما وجدَ السقمونيا وجد الإسهال.

وأما إذا كان لازماً لأمر أخص، كما لو قيل: إن الإسهال يحدث بسبب السقمونيا الهندية مثلاً، فيحصل الانفكاك ويؤثر على الاستدلال؛ لأنه لن نستطيع بعد ذلك الحكم بأن كل سقمونيا مسهلة، بل لابد من تقيدها بالهندية.

لذلك لابد من تجربة جميع أفراد السقمونيا لكي لا يقتصر الأثر المسهل على السقمونيا الهندية فقط، وهذه هي فائدة احتياط المجرّب في تكثيره الجزئيات الموجودة وتغييره الشرائط الزمانية والمكانية ـ ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ـ والتي يحتمل أن يكون لها مدخلية خاصة في صدور هذا الأثر دون غيره؛ كي يتمكن أن يؤلف قضية كلية ضروية مفادها: (كل سقمونيا مسهلة).

---

(١) السقمونيا: يونانية أو سريانية كما في المصباح: نبات يستخرج من تجاويفه رطوبة دبقة وتجفف، وتدعى باسم نباتها أيضا مضادتها للمعدة؛ والأحشاء أكثر من جميع المسهلات، وتصلح بالأشياء العطرة كالفلفل والزنجبيل والأنيسون ست شعيرات منها إلى عشرين شعيرة، يسهل المرة الصفراء واللزوجات الرديئة من أقاصي البدن، واستعمال جزء منه بجزء من تربد في حليب على الريق لا يترك في البطن دودة، عجيب في ذلك مجرب. (الزبيدي، تاج العروس: ج ١٦ ص ٣٤٤)

فبتكرار المشاهدة، يُحرز التلازم بين الأثر والمؤثر، وبانضمام القضية الضرورية (أن الإتفاقي لا يكون أكثرياً ولا دائمياً) ينتج أن المؤثر علة ذاتية للأثر، فتترشح قضية ضرورية دائمية أو أكثرية موضوعها الطبيعة الموجدة للأثر، مثل طبيعة النار أو طبيعة الجسم أو النبات.

قال الشيخ الرئيس في كتاب الشفاء:

«لما تحقق أن السقمونيا يعرض له إسهال الصفراء ويبقى ذلك على سبيل التكرار الكثير علم أن ليس ذلك اتفاقاً، فإن الاتفاق لا يكون دائماً أو أكثرياً، ونعلم أن ذلك شيء توجبه السقمونيا طبعاً»[1].

وقد أكدّ الشيخ الرئيس في كتاب الشفاء على أن هذا اليقين المستنتج من التجربة ـ اعتماداً على القياس الخفي ـ لابد أن يكون مشروطاً بمراعاة الظروف وعدم أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، فالذي في السودان يرى دائماً أشخاصاً ذوي لون أسود فيقال: كل (إنسان أسود)، وهذه القضية ليست ضرورية، فلابد من أخذ قيد (السودان)؛ حتى تصير ضرورية قال:

«واعلم أن التجربة ليست تفيد إلاَّ في الحوادث التي على هذا السبيل وإلى هذا الحد، وإذا اعتبرت هذا القانون الذي أعطيناه، سهل لك الجواب على التشكيك المورَد لحال الناس السود في بلاد السودان وولادتهم السود.

وبالجملة، فإنّ الولادة إذا أخذت من حيث هي ولادة عن ناس سود أو عن ناس في بلاد كذا صحّ منه التجربة، وأما إن أخذت من حيث هي ولادة عن ناس فقط فليست التجربة متأتية باعتبار الجزئيات المذكورة؛ إذ التجربة كانت في ناس سود، والناس المطلقون غير الناس السود».

ثم قال:

---

(١) برهان الشفاء، شرح الشيخ مصباح اليزدي: ص ٢٧٢.

«ولهذا فإنّ التجربة كثيراً ما تغلّط أيضاً إذا أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فتوقع ظناً ليس يقيناً»[1].

إنارة عقلية:

إنّ نقطة الضعف في التجربة ـ في الحقيقة ـ تكمن في المقدمة الصغروية وهي (أن هذا الأثر دائمياً أو أكثرياً).

بيان ذلك: إنّ إحراز الدوام أو الأكثرية المطلقة متعذر؛ لأنه يفتقر إلى تجربة جميع أفراد الطبيعة الكلية الموجودة بالفعل، ولا يتسنى ذلك بطبيعة الحال، فلا يبقى إلا الدوام أو الأكثرية النسبية، ومعها يبقى دائماً احتمال عدم الدوام أو عدم الأكثرية المطلقة في الواقع.

نعم، بتكرار المشاهدة يضعف هذا الاحتمال إلا أنّه لا يزول أبداً؛ ولذلك يبقى القياس التجريبي دائماً دون البرهان العقلي المحض، حيث أنّه لا يفيد إلا النتيجة الكلية المُقَيَّدة بمطابقة الأكثرية النسبية للأكثرية المطلقة.

مناقشة السيد الشهيد محمد باقر الصدر (رحمه الله)

ذهب المرحوم السيد محمد باقر الصدر رحمه الله (ت ١٩٨٠ م) إلى أن قضية (الاتفاقي لا يكون دائمياً ولا أكثرياً) ليست بديهية كما هو المشهور بين الفلاسفة منذ زمن المعلم الأول، ولم يقيموا عليها دليلاً، على أنها ـ من وجهة نظره ـ معلولة في إثباتها لنظرية حساب الاحتمالات وتراكم القرائن الاحتمالية.

قال في بحوثه الأصولية، مبحث التواتر:

«وهذا التفسير المنطقي للقضية المتواترة يشابه تماماً تفسير المنطق نفسه للقضية التجريبية التي هي إحدى تلك القضايا الست، فإنه يرى أن علّية الحادثة الأولى للحادثة الثانية ـ التي ثبتت بالتجربة عن طريق اقتران الثانية بالأولى في عدد كبير من المرات ـ مستنتجة من مجموع مقدمتين: إحداهما: بمثابة الصغرى، وهي

(١) نفس المصدر: ص ٢٧٧.

اقتران الحادثة الثانية بالأولى في عدد كبير من المرات.

والأخرى: بمثابة الكبرى وهي أن (الاتفاق لا يكون دائمياً)، بمعنى أنه يمتنع أن يكون هذا الاقتران في كل هذه المرات صدفة؛ لأن الصدفة لا تتكرر لهذه الدرجة، وهذه الكبرى يعتبرها المنطق قضية عقلية أولية ولا يمكن في رأيه أن تكون ثابتة بالتجربة، لأنها تشكل الكبرى لإثبات كل قضية تجريبية، فكيف يعقل أن تكون هي بنفسها قضية تجريبية».

ثم قال بعد ذلك:

«... ولكن الصحيح أن اليقين بالقضية التجريبية والمتواترة يقين موضوعي استقرائي، وأن الاعتقاد بها حصيلة تراكم القرائن الاحتمالية الكثيرة في مصب واحد»[1].

وقال:

«وسنخ هذا ذكره المنطق الأرسطي أيضاً في القضايا التجريبية والتي جعلها أيضاً إحدى القضايا الست؛ لأن الكبرى القائلة (أن الصدفة لا تكون دائمية) مضمنة فيها. ونحن في منطق الاستقراء لم نصادق على شيء من هذه الكلمات، فلا توجد هناك كبريات عقلية أولية في باب التواتر والتجربة تقتضي بامتناع التواطؤ على الكذب أو امتناع غلبة الصدفة كقضايا أولية قبلية، وإنما هذه الكبريات بأنفسها قضايا ثبتت بالاستقراء والمشاهدات»[2] انتهى كلامه رحمه الله.

نقول: إن كلا الإدعائين اللذين ذهب إليهما+ ليسا بصحيحين، بل الواقع على خلافهما:

أما الإدعاء الأول: بأن القضية المشهورة عند المناطقة والحكماء، وهي (أن

---

(١) دروس في علم الأصول، السيد محمد باقر الصدر: ج١، ح٣، ص ١٩٨.

(٢) بحوث في علم الأصول، تقريرات الهاشمي: ج٤، ص ٣٢٨.

الاتفاق ليس دائمياً ولا أكثرياً) ليست بعقلية بديهية ولا برهانية فهو غير صحيح؛ لأنها عكس نقيض لأصلٍ بديهي فطري وهو (إن الأثر الدائم أو الأكثري لا يكون إلاّ عن علة ذاتية تامة أو مقتضي)، فتنعكس بعكس النقيض إلى (ما ليس علة ذاتية تامة أو مقتضياً ـ وهو الاتفاقي ـ لا يكون أثره دائمياً ولا أكثرياً).

أما كون الأصل بديهياً فطرياً فلأن العلة الذاتية إن كانت تامة فأثرها دائميٌ لا يتخلف عنها، وإن كانت ناقصة على نحو المقتضي فأثرها أكثري لوجود المرجّح الواقعي في الوجود.

بيان ذلك: إن جميع الحوادث في هذا العالم معلولة لعللها التامة الموجبة لها؛ لأن الشيء مالم يجب لم يوجد ـ كما بُيّن في الفلسفة الأولى ـ لكن العلة التامة قد تكون أجزاؤها دائمة الاجتماع في هذا العالم فتكون الحوادث المعلولة لها دائمة الوقوع، وتختص باسم العلة التامة. وقد تكون أكثرية الاجتماع فتكون الحوادث المعلولة لها أكثرية الوقوع أيضا، وتختص باسم المقتضي، وقد تكون أجزاؤها أقلية الاجتماع فتكون الحوادث المترتبة عليها أقلية الاجتماع كذلك، وتختص هذه باسم العلة الاتفاقية، وتسمى الحوادث الأقلية الوقوع بالحوادث الاتفاقية.

والسر في كون أجزاء العلة الاتفاقية أقلية الاجتماع في أفراد النوع هو كون أجزاؤها عارضة غريبة على طبيعة المؤثر، فيندر اجتماعها على خلاف أجزاء العلة التامة الأكثرية الاجتماع لوجود المقتضي دائما في طبيعة المؤثر.

وهذا هو المرجّح الواقعي الذاتي لوجود الأثر، على خلاف العلة الاتفاقية الفاقدة لهذا المرجح.

ولو كان هناك مرجّح عرضي دائمي أو أكثري لرجع إلى المرجّح الذاتي؛ ضرورة رجوع كل ما بالعرض إلى ما بالذات.

وعليه لا معنى لفرض كون الاتفاقي أكثريا؛ لأن ذلك على خلاف طبيعة معناه وواقعه.

وينبغي الإشارة إلى أنه قد يتوهم من كثرة وقوع بعض الاتفاقيات بأنها أكثرية، فلا يكون فرق بين العلة الذاتية والاتفاقية، فمثلا مما شك فيه أن السواد للإنسان أمر اتفاقي، فالنوع الإنساني ليس علة تامة ولا مقتضي له؛ ومع ذلك فإن الأسود في نوع

الإنسان كثير، وعليه لاتكون الأكثرية دالة على ذاتية العلة بل تشمل الاتفاقي أيضا.

ويمكن دفع هذا التوهم من جهتين:

الأولى: من خلال التفريق بين الأكثري والكثير، فالأكثري عدد يشكل النسبة الأكبر من المجموع، أما الكثير فهو أعم من ذلك فكل أكثري كثير ولا عكس، فلعل كثير هو أقليّ بالنسبة إلى المجموع؛ فلو فرضنا أن سكان الأرض يبلغ مليار كلهم من البيض ما عدا خمسين مليون نسمة منهم لونهم اسود، فإن الخمسين مليون كثرة، لكنها بالقياس إلى المليار ليست أكثرية بل أقلّية.

ولا مانع من حصول الكثرة في العلل الاتفاقية، غير أن المستحيل هو حصول الأكثرية فيها؛ لأنه يلزم خلاف الفرض كما سلف.

الثانية: إن الدائمية والأكثرية والاتفاقية التي تحصل بالمشاهدة من الأمور النسبية، بمعنى أن الأثر الذي يكون دائمياً في شخص قد يكون أكثرياً بالنسبة إلى صنفه، وما يكون أكثرياً بالنسبة إلى صنف قد يكون اتفاقياً بالنسبة إلى نوعه، مثال ذلك أن السواد للإنسان الأسود أمر دائمي له وهو لسكان أفريقيا السوداء أكثري أما بالنسبة إلى سكان الأرض فهو أقليّ،

وعليه فصفة السواد تكون ذاتية كما في الإنسان الأسود وسكان افريقيا السوداء وهي اتفاقية كما في عموم سكان الأرض.

ولذلك قال الحكماء أنه لاينبغي أن يكون موضوع القضية التجريبية أعم مما تمت تجربته بل ينبغي أن يكون مقيداً بخصوصية المورد.

أما الإدعاء الثاني: وهو أن هذه القضية المشهورة استقرائية ومعلولة لحساب الاحتمالات وتراكم القرائن الاحتمالية فعلى عكس الواقع تماماً؛ لأنه لو لم تكن قضية أن الصدفة لا تكون دائمية ولا أكثرية قضية مفروغ عن ضرورتها في المرتبة السابقة على التجربة كما ذهب إليه الحكماء، بل كانت ممكنة كما يدعي، فلا معنى لازدياد احتمال العلية الذاتية للمؤثر بتراكم القرائن الاحتمالية في قبال الصدفة مع تكرر المشاهدة، لاحتمال كون الصدفة أكثرية، فالواقع على خلاف ما ادعاه تماماً وأن الحق هو أن تراكم القرائن الاحتمالية في قبال الصدفة معلول لضرورة هذه القضية.

نعم، يمكن الاعتماد على تراكم القرائن الاحتمالية بتكرار المشاهدة في تنقيح المقدمة الصغروية، أي في أن الأثر دائمياً أو أكثرياً ـ كما أشرنا إلى ذلك في الإثارة العقلية السابقة ـ لأنه كلما ازداد عدد الجزئيات المجرّبة كلما اقتربنا نسبياً من الأكثرية المطلقة المطلوبة في الواقع، وبالتالي يزداد اعتبار التجربة، إلى أن نصل إلى حدّ الاطمئنان بذلك لا القطع الحقيقي.

وبناءً على ذلك فإن نظرية تراكم القرائن الاحتمالية للسيد الصدر رحمه الله صالحة لإثبات الصغرى لا لإثبات الكبرى الثابتة بالضرورة العقلية.

حدود التجربة:

موضوع التجربة يتمثل بالمحسوسات فحسب، ولا ينبغي إعمالها في كشف ما وراء الطبيعة، بل إن التجريبين لا يمكنهم الوصول بواسطة التجربة لكشف حقيقة الطبيعة، بل يعرفون بها ظواهرها فقط، المعبّر عنها بـ(الكيفيات المحسوسة) المنعكسة على الحواس الخمس. فالتجربة حينئذٍ قياس برهاني صغراه حسّية ثبتت بالحس وكبراه عقلية.

الفصل الثالث

العقل

للعقل إطلاقات متعددة: منها العقل الفلسفي والعقل العرفي، والعقل التراثي، والعقل المعرفي.

ويراد بالعقل الفلسفي: (الجواهر المجردة ذاتاً وفعلاً المعبَّر عنها بالعقول بلسان الفلاسفة أو الملائكة بلسان الشرع).

أما العقل العرفي هو: (العقل الاستقرائي الذي يلهج به العلمانيون عادة، المعتمد على الاستقراء أو على متبنيات العرف المشهورة).

وأما العقل التراثي فالمقصود به: (التراث، الذي كثيراً ما يوجد في كلمات المفكّرين، من عرب وغيرهم، حينما يتحدثون عن العقل العربي أو العقل الغربي) والذي يعكس عاداتهم وتقاليدهم وطريقة تفكيرهم على مر العصور.

وأما العقل المتخذ كأداة من أدوات المعرفة إنما هو العقل القياسي الأرسطي، وهو عبارة عن: (القوة المدركة للكليات في الإنسان وهو معنى التعقل الذي يمثل مرتبة من مراتب الإدراك وراء الحس والخيال والوهم، وبه يتميّز عن بقية الحيوانات).

وللعقل بهذا المعنى دور أساسي في التصورات والتصديقات، وبواسطته يتم تكليف الإنسان ويخرج من القوة إلى الفعل، في حركة تدريجية استكمالية، فيميز أولاً الحق من الباطل، والصواب من الخطأ والخير من الشر، ثم يسير على جادة التكامل بأفعاله الاختيارية.

وينقسم العقل بالقسمة الأولى إلى (عقل نظري) و (عقل عملي)، وهما قوتان عقليتان قائمتان بجوهر النفس الإنسانية المجردة.

أما العقل النظري وهو الذي يدرك القضايا النظرية الكلية والجزئية، فالقضايا الكلية يدركها بذاته، والقضايا الجزئية يدركها بمعونة آلاته.

وينقسم العقل النظري إلى (عقل بسيط)، و (عقل مركب)، أما البسيط فهو المسمى في مصطلح القرآن الكريم بالفطرة، وهو المدرك للقضايا البديهية أو القريبة منها وهو مشترك بين عامة الناس، و (العقل المركب) وهو العقل المدرسي القادر على الاستدلال المركب وهو خاص بالعلماء.

أما العقل العملي فقد اختلف الحكماء بشأن مدركاته، فالمشهور بينهم أن مدركات العقل العملي جزئية من قبيل: هذا الفعل حسن، أو هذا الفعل قبيح.

أما المدركات العملية الكلية من قبيل: كل عدل حسن، أو كل ظلم قبيح، من مدركات العقل النظري، قال الشيخ الرئيس:

> «فالقوة الأولى للنفس الإنسانية قوة تنسب إلى النظر، وهذه الثانية قوة تنسب إلى العمل فيقال عقل عملي، وتلك للصدق والكذب وهذه للخير والشر في الجزئيات»[1].

والقضايا الجزئية العملية هي المحركة للإنسان، فتكون العلة القريبة للفعل الاختياري، ومن ذلك تُعرف علة تسميته بالعقل العملي؛ باعتباره مبدأ للعمل.

وهناك رأي غير مشهور يتبناه بعض المحققين مفاده: إن العقل العملي يدرك طبيعة القضايا العملية مثل حسن العدل وقبح الظلم من حيث هي هي، لا من حيث هي كلية أو جزئية، فلذلك سُمّي عقلاً عملياً.

أما من يدرك أن كل عدل حسن أو هذا العدل حسن، فهو العقل النظري[2].

وفي الواقع، إن العقل العملي هو المدبر للقوة الحيوانية في الإنسان، ومنشأ

---

(١) كتاب النفس من الشفاء، ابن سينا: ص ٢٨٥.

(٢) قال الشيخ الأستاذ المصنف في دروسه: إنَّ هذه وجهة نظر جديدة ومعتبرة، وليس عندي ترجيح لأحدهما على الآخر، وإن كان الرأي المشهور أولى بوصف العملي لكونه وصفاً للقضية ومحركاً وباعثاً على العمل في نفس الوقت، على خلاف الطبيعة الكلية للقضية العملية حيث لا يمكنها تحريك الإنسان.

للأفعال الاختيارية، وهو الذي يتعلق به المدح في معظم النصوص الشرعية (قرآنية أو روائية)، فهو المقصود أولاً وبالذات فيها؛ لأنه يدعو للعمل وامتثال الأوامر الشرعية والأحكام العقلية الضرورية.

روي عن الإمام الصادق: «العقل هو ما عُبد به الرحمن واكتسب به الجنان»[1]. فالإنسان العاقل هو الذي يجري وفق مقتضيات العقل العملي، المنفعل عن العقل النظري وأحكامه الكلية، لا المنفعل عن القوى الحيوانية البدنية.

وظائف العقل:

المقصود من العقل في هذا البحث هو العقل النظري المستعمل في العلوم، فتنقسم وظائفه بانقسام العلم إلى وظائف تصورية وتصديقية.

أما الوظائف التصورية فهي بحسب الترتيب:

١ ـ **التجريد**: وهي الخطوة الأولى في درجات التعقل المتمثلة بتجريد المعاني عن ملابسات الزمان والمكان على سبيل عدم تعلق الإشارة الحسية بها وتدعى (الشخص المعقول).

فزيد الخارجي عندما يُدرَك بالحواس، يُتعقَّل بعد ذلك بجميع صفاته المختصة به، فيكون شخصاً معقولاً، فهو شخص؛ لأنه يحتوي على جميع ما يُكوِّن هويته الشخصية، وهو معقول؛ لأن هذه الصفات قد عقلت مجردة عن الزمان والمكان الخارجيين، فلا تتعلق به الإشارة الحسية في زمان معين، وكل شيء إذا قُطع عن الخارج يصير كلياً.

ومثاله الفرق بين معنى البياض وبياض الحائط الخارجي، فالبياض الخارجي مربوط بجهة ومكان وزمان حسيين، أما البياض كمعنى، فهو نفس بياض الحائط، ولكن بتجريده عن الزمان والمكان والجهة الحسية.

---

(١) أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار، عن بعض أصحابنا، رفعه إلى أبي عبد الله أنه قال: قلت له: ما العقل؟ قال: ما عُبد به الرحمن واكتسب به الجنان، قال: قلت: فالذي كان في معاوية؟ فقال: تلك النكراء، تلك الشيطنة، وهي شبيهة بالعقل وليست بالعقل. أصول الكافي، الشيخ الكليني: ج١، ص١١.

إن الشخص المعقول إذن كلي، يقبل الانطباق على كثيرين، ولكن ليس له إلاَّ مصداق واحد في الأعيان؛ لأن المواصفات المشخصة ليست إلاَّ له.

٢ ـ تمييز الذاتي عن العرضي وانتزاع المفاهيم الثانية الاعتبارية: بعد مرتبة التجريد والصيرورة، ينقسم المعنى الكلي بانقسام أولي إلى ذاتي مقوم، وعرضي لاحق، وإنما يتمكن العقل من هذا التمييز بعد تكرر إدراكه للأفراد المعقولة والمقايسة بينها فيجد أن هناك نوع من المفاهيم لا يمكن تصور حقيقة الشيء قبل تصورها، ولا يمكن سلبها عنه، مع دوام صدقها بهذا النحو على كل أفراد النوع، مما يستلزم وجود مبدأ ذاتي لها في جميع الأفراد الجزئية يصحح هذا الصدق والانطباق، لأن الاتفاقي لا يكون دائمياً، وهذه هي المفاهيم الذاتية المقومة للأفراد الخارجية، كالإنسان بالنسبة إلى أفراده الجزئية.

وأما النوع الآخر من المفاهيم، فهي تلحق الأفراد بعد تقومها، ويصح سلبها عنها، وهي المفاهيم العرضية وتفصيل هذه المباحث في مبحث الكليات الخمس من صناعة المنطق..

وعندما يميز العقل الذاتي عن العرضي، وينظر إلى الذاتي من حيث هو هو، يصير هذا الأخير مفهوماً أولياً (كلياً طبيعياً)، لنفس الماهيات والتي تمثل الحقائق المعقولة من الذوات الخارجية، وهي موضوعات القضايا الحقيقية، كالإنسان من حيث هو إنسان مثلاً.

وبعد ذلك، عندما يلاحظ الماهية من حيث هي، مشروطة بالوجود الذهني، ينتزع منها المفاهيم الثانية المنطقية، كالجنس والفصل والنوع والعرض العام والخاص، وإذا أخذها بلحاظ الوجود الخارجي حيث تحكي عن أنحاء الوجودات الخارجية انتزع منها المفاهيم الثانية الفلسفية، كالعلة والإمكان والوجوب.

إشارة عقلية:

إن المفاهيم الماهوية الأولية للأفراد المعقولة، تحكي عن ذواتها وحقائقها المقومة لها من حيث هي هي، وإنما سميت بالأولية؛ لأنها المعروض الأول لسائر العوارض والأوصاف في الأحكام العقلية الكلية، وأول ما يتقرر في ظرف واقعية أي شيء من الموجودات الإمكانية.

وإذا لاحظها العقل من حيث هي هي بالنظرة الأولى، فلا يحمل عليها إلاّ ذاتها وذاتياتها المقومة لها، وهي بهذا اللحاظ لا يحمل عليها الوجود أو العدم، وإنما يعرضها الوجود الخارجي، فتكون مصداقاً خارجياً، كما يعرضها الوجود الذهني فتكون مفهوماً ذهنياً.

وبما أن العارض لا يبطل المعروض ولا يبدله، فتكون الماهية محفوظة بعينها في الوجودين الذهني والخارجي، وعندها تثبت المطابقة بين الماهيات الذهنية والخارجية، وينقطع دابر السفسطة.

هذا كله، بناءً على ما هو المشهور المحقق بين جمهور الفلاسفة المشائيين والإشراقيين من أصالة الماهية واعتبارية الوجود، وكون الماهية هي الموضوع الأول وبالذات للأحكام العقلية الكلية.

أما بناءً على ما ذهب إليه الملا صدرا رحمه الله من أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وكون الماهية من عوارض الوجود المتأصل، فلا معنى لانحفاظ الماهية في الوجودين، ولا سبيل لإثبات المطابقة الحقيقية بين الذهن والخارج.

٣ ـ التصنيف والتحليل والتركيب:

التصنيف: (هو عبارة عن توحيد الكثير، فيتم إدراج العناوين المتكثرة تحت عنوان كلي واحد)، كتصنيف المكتبات بحركة صعودية من الأسفل إلى الأعلى، أو كتصنيف الأشياء تحت مقولتي الجوهر والعرض، والتي صنفها المعلم الأول (أرسطو).

والتحليل: (عبارة عن تفكيك عقلي من الداخل، فهو تكثير الواحد ولا بأس بتسميته تكثير تفكيكي)، ومثال ذلك تفكيك الحيوان، فيقال: إنه جسم حساس متحرك بالإرادة.

أما التركيب: (فهو نحو آخر من التكثير يسمى بالتكثير الإضافي، بإضافة قيود لمعنى واحد فيتكثر)، فلو أضفت إلى الحيوان قيد الناطق، يصير إنسان، ثم إذا أضفت إلى الحيوان قيد صاهل يصير فرس، وهكذا كلما أضفت قيداً إلى المعنى العام يتخصص، وكلما كثرت القيود تكثَّر هذا المعنى العام الواحد. ويطلق أيضاً على هذا القسم من التكثير (تقسيم منطقي).

أما الوظائف التصديقية:

وهي الأحكام ـ كما ذكرنا في السابق ـ فهي من اختصاص العقل، فهو الحاكم المطلق، إما بنفسه أو بالاستعانة بالأدوات المعرفية المختلفة.

وينبغي أن يعلم، بأن الفقهاء (رضوان الله عليهم) عندما يقولون أن العقل ليس بحاكم، فذلك بمعنى أنه ليس بمولى؛ لأن المولى هو من يثيب أو يعاقب.

صحيح أن العقل يحكم بوجوب إطاعة الله عز وجلّ، لكنه مع ذلك لا يرتب العقوبة مع المخالفة، فتبين أن لفظ الحكم ما هو إلاّ اشتراك لفظي بين الحكم الفقهي والحكم المنطقي التصديقي، فحكم العقل كاشف إرشادي لا مولوي.

ويتفاوت حكم العقل بتفاوت طبيعة المحكوم عليه، فالقضية إما حملية أو شرطية، وإذا كانت حملية فيحكم بثبوت شيء لشيء، وإذا كانت شرطية فيحكم بتوقف شيء على شيء، اتصالاً كما في المتصلة، أو انفصالاً وتعانداً كما في المنفصلة.

وهذا التقسيم هو بلحاظ انقسام المحكوم عليه.

ويوجد تقسيم آخر بلحاظ أصناف القضايا من حيث تعلق أنحاء التصديق بها.

فهناك قضايا يقينية وقضايا ظنية، والحكم القطعي يكون في القضايا اليقينية البرهانية التي لا تحتمل وقوع طرف النقيض.

أما الحكم الظني فيتعلق بالقضايا المظنونة التي تحتمل وقوع نقيضها، وتفصيل كل هذا في صناعة المنطق.

الفصل الرابع

الإشراق

قبل الولوج في مباحث الإشراق، لابد من التعرف على أنحاء التعليم المدرسي كما في صناعة البرهان، فالتعليم على ثلاثة أنحاء:

التعليم التلقيني، والتعليم التفهيمي، والتعليم التفكيري.

(التعليم التلقيني): هو مثل تحفيظ القرآن للأطفال، إذ أن الطفل لا يكاد يفهم ما يُلقى عليه، بل يحفظ فقط، وهذا النحو هو أدنى مستويات التعليم.

أما (التعليم التفهيمي): فهو أعلى مستوى من الأول، إذ يستدل فيه المعلم للمتعلم على ثبوت المطلوب.

ثم الأرقى منهما على الإطلاق، وهو (التعليم التفكيري)، كما عند الحكماء والفلاسفة والفقهاء، الذين إذا أعمل أحدهم فكره استطاع الوصول لاستنباط أفكار ونظريات خاصة به دون الاعتماد على معلم.

ولكن هناك من قال بوجود طريقٍ معرفي مغاير لهذه الأنحاء الثلاثة أطلق عليه الإشراق والإلهام[١].

فعند هؤلاء أن العلم في داخل الإنسان، لا ينبغي له استجدائه من الخارج[٢].

---

(١) اعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية، لذلك لم يحرصوا على دراسة وتحصيل ما صنفه المصنفون، والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة، بل قالوا أن الطريق هو تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها... الخ. انظر: إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي: ج٣، ص ٢١.

(٢) قال السهروردي واصفاً ما كتبه في حكمة الإشراق: ولم يحصل لي أولاً بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر [أي بالذوق والكشف، لما ارتكبه من الرياضات والمجاهدات] ثم [بعد حصوله لي بالذوق والكشف] طلبت الحجة [أي البرهان بالفكر عليه] حتى لو قطعت النظر

فإن الله قد أغنى الإنسان بالعلم، لكنه عندما جاء إلى عالم الدنيا، حُجبَ عنه، فلابد من عودةٍ يهتك بها حجاب الجهل. والطريق الموصل للعلم يكون برفع الحجب المانعة عن تجلي الحقائق في نفس الإنسان.

وهناك أداتان لا ثالث لهما لتحقيق هذه الغاية، هما الرياضة والشيخ. فقلب الإنسان في أدبياتهم كالمرآة التي تحتاج - لكي تعكس صور الحقائق - إلى ثلاثة أشياء.

الأول: صيقلية المرآة التي تعبّر عن استعداد وشأنية عكس الصور.

الثاني: أن تكون المرآة صافية لا تشوبها كدورة تحجب مصدر النور.

الثالث: محاذاة هذه المرآة لمنشأ النور[1].

وكل ذلك مستند ومرهون باستعداد الإنسان، ومدى قابلياته واستعداده، لا سيّما الجوهر السليم، فالحديد ليس له قابلية عكس النور؛ لفقدانه شأنية الإراءة. أما التصفية ورفع الحجب فتحصل بالإرتياض والسلوك على خلاف الطبيعة البشرية الحيوانية، والتجافي عن شأنية العجماوات التي منشأها تعلق النفس بالدنيا، فيصير الإنسان ملكوتياً إلهياً.

أما الشيخ[2]: فلابد من وجوده، وهو الذي يوجه مرآة قلب السالك إلى منبع النور؛ وذلك بالولاية التكوينية[3] على مرآة قلب السالك.

عن الحجة مثلاً، ما كان يشكّكني فيه مشكك؛ لأن حصول اليقين كان بالعيان لا بالبرهان، فيمكن أن يتشكك فيه بما يورده. شرح حكمة الإشراق سهروردي، محمود بن مسعود كازورين (قطب الدين شيرازي): ص ١٤، وما بين المعقوفتين [ ] للشارح.

(١) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي: ج٣، ص ١٥ - ١٦.

(٢) ذكر الغزالي في الإحياء أن السالكين أربعة أقسام: سالك مجرد، ومجذوب مجرد، وسالك متدارك بالجذبة، ومجذوب متدارك بالسلوك، والقسم الرابع هو الذي وصفه بالمقام الأكمل في المشيخة، ثم ذكر صفاته. (انظر إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي: ج٥، ص ٧٨- ٧٩).

(٣) (فالمريد الصادق إذا دخل تحت حكم الشيخ وصحبه وتأدب بآدابه، يسري من باطن الشيخ حال إلى باطن المريد، كسراج يقتبس من سراج، وكلام الشيخ يلقى باطن المريد ويكون مقال الشيخ مستودع نفائس الحال، وينتقل الحال من الشيخ إلى المريد بواسطة الصحبة وسماع

حجية أداة الإلهام والإشراق

لا شك في إمكان وجود هذه القناة كأداة من أدوات المعرفة؛ لأن حصر قنوات المعرفة استقرائي.

وهناك ما يشير إليها كإلهامات الأولياء والمنامات الصادقة والحدس.

وسوف يأتي الكلام في حجية هذا الطريق ودائرة امتداده.

ومن المعلوم أن الدليل مطية العاقل، فلابد من الحجة على المدعيات، وإلاّ اختلطت المقاييس وضاعت الموازين. وهناك ميزان عام عند المجتمع البشري يمثل شبكة التفاهم التي يتم على أساسها الرد والقبول تتمثّل بالبرهان، فالطريق المزبور طريق ذوقي ذاتي لا صناعي، وملاك البرهانية تكمن في صناعية الطريق وكونه قابلاً للتعميم والنقل إلى الغير. أما الإلهامات والإشراقات فهي لا تتعدى قلب صاحبها، توصل إليها لمؤهلات خاصة جداً ونفيسة، من الصعب استجماعها لكل أحد.

إن طريق السلوك والرياضة متفق عليه من جانب الأنبياء والحكماء، فالحكماء يعتبرونه طريقاً إعدادياً للمعرفة والتفكير، وليس مغنياً عن التفكير والكسب.

لذلك ترى أن كل الحكماء ليسوا منفكين عن كتب أخلاقية سطروها بأقلامهم، بل منهم كابن سينا والمحقق الطوسي، من كتب في مقامات العرفاء وأحوال الأولياء.

وسوف نتعرض بتفصيل أكثر لهذه الأداة المعرفية في البحث حول المدرسة الصوفية.

المقال، ولا يكون هذا إلاّ لمريد حصر نفسه مع الشيخ وانسلخ من إرادة نفسه، وفنى في الشيخ بترك اختيار نفسه). إحياء علوم الدين أبو حامد الغزالي: ج٥، ص ٨٢.

الفصل الخامس

الوحي

الوحي قناة إلهية سماوية خاصة، مصدرها المبدأ الأول ـ سبحانه وتعالى ـ ومتعلقها الإنسان الكامل المتمثل في الأنبياء عليهم السلام المتضمن لسلسلة من المعارف الاعتقادية والأحكام الشرعية والتعاليم الأخلاقية، من أجل هداية الإنسان، وإخراجه من الظلمات إلى النور.

حقيقة الوحي: الوحي له اطلاقات كثيرة، وهو في أصل اللغة: الإعلام الخفي[١].

أما في القرآن: فقد جاء بعدة معاني تخصص هذا المعنى منها معنى (الأمر) كما في قوله سبحانه: ﴿وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾[٢]. وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾[٣].

وهناك معنى عام للوحي يمكن أن يكون لكل إنسان، وهو: (الباعث على الفعل والترك)، فتكون المخاطبة فيه لقلب الإنسان، كما في قوله تعالى لأم موسى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾[٤].

أما المعنى الخاص للوحي والمقصود هنا فهو المتمثل في وحي الأنبياء عليهم السلام وهو عبارة عن: (الإنباء والتكليف والتشريع بإعطاء النبي مهمة خاصة، وتكليفه بإبلاغها للعباد). وهي متواجدة بين أيدينا في صورة نصوص دينية متعددة في القرآن الكريم والروايات الشريفة عن المعصوم.

---

(١) الوحي، أصله في لغة العرب: أعلام في خفاء ولذلك صار وحياً (مجمع البحرين، الشيخ الطريحي: ج٤، ص ٤٧٨) و(لسان العرب، ابن منظور: ج٥، ص ٣٨١).

(٢) سورة فصلت: ١٢.

(٣) سورة النحل: ٦٨.

(٤) سورة القصص: ١٠.

والوحي بهذا المعنى الأخير خاص بالأنبياء عليهم السلام دون غيرهم من أفراد البشر، وبهذا يمتاز عن سائر الأدوات المعرفية الأخرى المتاحة لسائر أفراد البشر كالعقل والحس والإشراق، بل هو مختص بأصحاب النفوس القدسية.

وهذا النحو من المعرفة الإلهية لا يمكن اكتسابه بالجد والاجتهاد، حتى لأصحاب تلك النفوس المقدسة، وإنما قدسية جوهرهم كانت سبباً إعدادياً لاختصاصهم بالوحي دون غيرهم، من غير اكتساب، بل منّة من الله تعالى وفضل بمقتضى جوده وحكمته وعنايته الأزلية.

ولذا فقد ورد في الكتاب العزيز قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾(1).

فقوله تعالى: ﴿ما لم تكن تعلم﴾ أي ما ليس من شأنك أن تعلمه بالاكتساب.

وتوسيط تلك النفوس الكاملة بين الخالق والمخلوقين يقتضي عصمتها في مقام التلقي والحفظ والتبليغ، لكي يتحقق الغرض من الهداية الإلهية للناس. فهذه العصمة من خصائصهم عليهم السلام دون غيرهم.

والجدير بالذكر أن المعرفة والتعلم عن طريق الوحي بهذا المعنى أمر خارق للعادة، ولا يجري المجرى المعرفي في التعليم والتعلم المدرسي؛ أي عن طريق الكتاب والمعلم، فالنبي كتابه الوجود ومعلمه هو الحق سبحانه وتعالى، ومن أجل ذلك كان إدّعاء حصول الوحي للإنسان يحتاج إلى الإتيان بأمر خارق للعادة أيضاً في مقام القول والفعل ليثبت به اختصاصه بهذه القناة المعرفية الخارقة للعادة، وهذا الأمر هو المعجزة القولية أو الفعلية التي يجريها الباري تعالى على أيدي أنبيائه في مقام التحدي، بحيث لا يمكن اكتسابها ولا معارضتها؛ ولذلك كانت المعجزة من خصائص الأنبياء.

وسوف نتعرض للمزيد من التفاصيل عن الوحي في بحثنا حول المدارس الإخبارية والكلامية، ولكن ينبغي التنبه لوجود فارقٍ جوهري بين الوحي - كقناة معرفية معصومة خاصة بالأنبياء، كما أثبت ذلك البرهان العقلي - وبين المدرسة الإخبارية المنسوبة إلى الوحي التي اعتمدت فهمها العرفي عن الوحي كأداة معرفية وحيدة لكشف الواقع كما سيأتي ذكره إن شاء الله تعالى.

---

(1) سورة النساء: ١١٣.

المقصد الثالث

المدارس المعرفية

وفيه مدخل وستة فصول

* الفصل الأول: المدرسة التجريبية
* الفصل الثاني: المدرسة الإخبارية
* الفصل الثالث: المدرسة الكلامية
* الفصل الرابع: المدرسة الصوفية العرفانية
* الفصل الخامس: المدارس التلفيقية
* الفصل السادس: المدرسة العقلية البرهانية

المدخل

سبق وأن أشرنا في البحث السابق إلى أن الاختلاف في أدوات المعرفة المستعملة في كشف الواقع أدى إلى ظهور اتجاهات معرفية مختلفة: انبثقت عنها مدارس معرفية خمس، دار بينها صراع مرير على مرّ التاريخ، وإلى يومنا هذا.

ومنشأ هذا الصراع، وإن كان هو الاختلاف في المنهج المعرفي كما ذكرنا، ولكن حقيقة الصراع كانت بسبب ما ترتب على هذا الاختلاف من الرؤى الكونية والأيديولوجيات المتباينة، بل المتقابلة في كثير من الأحيان، كما سنشير إليها في فصول هذا الباب. وهذا الصراع سوف يستمر ويتصاعد مادام المتصارعون غافلين عن منشأ هذا الصراع ـ وهو الاختلاف المعرفي ـ ولا يمكن حسم هذا الصراع أو تخفيف حدته إلاّ بالرجوع إلى تحرير محل النزاع الأصلي بالبحث العلمي الموضوعي عن حجية أدوات المعرفة ودائرة حجيتها ومدى ارتباط بعضها ببعض، بحيث ينتهي البحث إلى اعتماد ميزان مشترك وواضح يُرجَع إليه في البحوث والمناظرات العقائدية والفكرية.

الفصل الأول

المدرسة التجريبية

وهي المدرسة التي اعتمدت على التجربة الحسية كأداة معرفية وحيدة في كشف الواقع والتعرف على الظواهر الكونية؛ واستبعدت بالكلية كل ما لا يمكن مشاهدته أو إخضاعه للتجربة.

فمع بداية القرن السابع عشر الميلادي، وبعد انقضاء عصر النهضة في الغرب ـ الذي وجه انتقادات قاسية للمنطق الأرسطي والفلسفة الميتافيزيقية؛ إنطلاقاً من بطلان بعض النظريات الطبيعية القديمة ـ ظهر فرنسيس بيكون في بريطانيا فكرّس كل جهوده في نقض المنطق العقلي وطريقة التعليم المدرسي الأرسطي، وسعى في ترسيخ المنهج الحسي التجريبي، وطرحه كبديل للمنهج العقلي الميتافيزيقي على جميع المستويات، فقام بتغيير طريقة التعليم والبحث العلمي القديم القائم على البحث عن حقائق الأشياء وعللها القصوى للوصول إلى ما وراء الطبيعة من أجل بناء الرؤية الكونية الفلسفية الشاملة، إلى البحث عن ظواهر الأشياء وكيفياتها المحسوسة لا غير، بهدف تسخير الطبيعة لمنفعة الإنسان والتسلط عليها في هذه الحياة الدنيا.

مدعياً في ذلك أن الطريق القديم عقيم لا فائدة من ورائه، وأنه قد أضاع واستنفد الكثير من عمر البشرية في البحوث الغيبية الميتافيزيقية التي لا طائل من ورائها، فكانت النتيجة هي ترك التوجه إلى عالم الطبيعة، مما أدى إلى التخلف المادي للبشرية.

أما الطريق الثاني ـ وهو الطريق الجديد بحسب نظره ـ فهو الطريق العلمي النافع الذي أدى وسيؤدي إلى تقدم الإنسان وتطوره العلمي والتكنولوجي.

وفي ضوء معطيات هذه المدرسة، لا ينبغي لنا في محافلنا العلمية أن نبحث عن حقائق الأشياء وهل هي واجبة أو ممكنة أو أنها جوهر أو عرض أو تنتمي إلى أي

مقولة من المقولات العالية؛ لأنه بحث عقيم وغير نافع، بل نبحث عن طبيعة الظواهر المادية المحسوسة لنا وعن عللها القريبة منا لا البعيدة عنا، وذلك لأجل تسخيرها لمصلحة الإنسان الدنيوية في جلب النفع أو دفع الضرر.

وبناءاً على ذلك فقد قام فرنسيس بيكون هذا بإلغاء المنهج العقلي البرهاني، واستبدله بالمنهج الحسي التجريبي الاستقرائي.

ونحن هنا ننقل عنه مقتطفات من كلامه في نقد المنهج العقلي الأرسطي كما نقله عنه الدكتور يوسف كرم في كتابه تاريخ الفلسفة الحديثة؛ لنرى مدى التحول الكبير والعميق الذي أحدثه هذا الرجل في مجال التعليم والبحث العلمي؛ إذ مازالت آثاره طاغية على المحافل العلمية، ولا سيّما المدارس والجامعات في الشرق والغرب.

قال بيكون: «لأجل تكوين العقل الجديد لابد من منطق جديد يضع أصول الاستكشاف، فقد كانت الكشوف العلمية وليدة الاتفاق، وكان المعول على النظر العقلي، فلم يتقدم العلم.

[ثم قال]: إن العقل أداة تجريد وتصنيف ومساواة ومماثلة، وإذا ترك يجري على سليقته انقاد لأوهام طبيعية فيه، ومضى في جدل عقيم في تمييزات لا طائل تحتها»[١]. ثم تحدث بعد ذلك عن الأوهام العقلية الأربعة، وهي أوهام القبيلة والكهف والسوق والمسرح، ثم قال: «فليست الأصنام [الأوهام العقلية] أغاليط استدلالية كالتي يذكرها أرسطو، ولكنها عيوب في تركيب العقل تجعلنا نخطأ في فهم الحقيقة»[٢].

وهذا تشكيك صريح موجه إلى العقل النظري واتهام له بالعجز عن كشف الواقع لنقص ذاتي فيه.

وقال أيضاً عن المنهج الاستقرائي: «هذا المنهج هو القسم الإيجابي من المنطق الجديد والحاجة إليه ماسة؛ لأن تصور العلم قد تغير، كان العلم القديم يرمي إلى

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، د. يوسف كرم: ص ٤٧.
(٢) نفس المصدر: ص ٤٨.

ترتيب الموجودات في أنواع وأجناس، فكان نظرياً بحتاً؛ أما العلم الجديد فيرمي إلى أن يتبين في الظواهر المتعددة عناصرها البسيطة وقوانين تركيبها بغية أن يوجدها بالإرادة أي أن يؤلف فنوناً علمية»[١].

وواضح من كلامه أنه يدعي إننا عندما نبحث عن الطائر ـ مثلاً ـ فإننا لا نبحث عن اندراجه تحت أي مقولة جنسية أو نوع متوسط أو سافل؛ وعن علل وجوده القصوى؛ بل نبحث عن ظاهر تركيب جسمه من الأجنحة والذيل مثلاً وعن علل طيرانه، بهدف التمكن من صنع شيء مثله كالطائرة لننتفع بها في تنقلاتنا السريعة في هذه الحياة.

ثم يختم كلامه بقوله: «ولا سبيل الى اكتشاف الصور سوى التجربة، أي التوجه إلى الطبيعة نفسها؛ إذ ليس يتسنى لنا التحكم في الطبيعة واستخدامها في منافعنا إلاّ بالخضوع لها أولاً»[٢].

وهو هنا يصرح بطريقة التعليم والتعلم الجديدة من حيث المنهج والغاية.

ثم جاء من بعده المفكر الأنجليزي (جون لوك) الذي كان أكثر تطرفاً في نقد القياس الأرسطي والمعاني البديهية المبنى عليها، وأكثر دفاعاً عن المنهج الحسي التجريبي، حيث أودع كل ذلك في كتابه الشهير (محاولة في الفهم الإنساني).

قال جون لوك في انتقاده الساخر للقياس الأرسطي معتمداً على نفس القياس الأرسطي الاستثنائي: «لو وجب اعتبار القياس الأداة الوحيدة للعقل للوصول إلى الحقيقة، للزم ألا يوجد أحد قبل أرسطو يعلم أو يستطيع أن يعلم شيئاً ما بالفعل»[٣]، ثم قال: «ولكن الله لم يكن ضنيناً بمواهبه على البشر إلى حد أن يقنع بإيجاد مخلوقات ذوات قدمين، ويدع لأرسطو العناية بجعلهم مخلوقات عاقلة»[٤] وأضاف أيضاً: «إن قواعد القياس ليست هي التي تعلّم الاستدلال، والقياس لا يفيد في كشف الخطأ في الحجج وفي زيادة معارفنا»[٥].

---

(١) نفس المصدر.
(٢) نفس المصدر: ص ٤٩.
(٣) نفس المصدر: ص ١٤٣.
(٤) نفس المصدر: ص ١٤٣.
(٥) نفس المصدر: ص ١٤٢.

ثم يقول في نفي المعاني الغريزية البديهية: «لو كانت المبادئ التي يذكرونها غريزية، للزم أن توجد عند جميع الناس دائماً، ولكن الأقلين من الناس حتى من بين المثقفين يعرفون المبادئ النظرية، مثل مبدأ الذاتية [أي أن الشيء هو نفسه] ومبدأ عدم التناقض، وما الفائدة من هذه المبادئ؟

لكي نحكم بأن الحلو ليس المر، يكفي أن ندرك معنى الحلو والمر فنرى فوراً عدم الملائمة بينهما دون الالتجاء إلى المبدأ القائل «يمتنع أن يكون الشيء غير نفسه»[١].

وقد علّق الدكتور يوسف كرم على مقالات جون لوك بقوله: «إن بضاعته الفلسفية ضئيلة سطحية، وأسلوبه يبين عن شيء كثير من السذاجة، ومن شواهد ذلك إنه يكثر من التحليل ويسهب في تفصيل الأمثلة، كأنها المقصودة بالذات، ويسخر مما لا يعرف»[٢].

وقد نقلنا هذا الكلام عن هذا الرجل ليتبين لنا مدى عدم اطلاعه على مبادئ المنطق وأصول الاستدلال، ولنعرف إلى أي مدى تم ابتذال استعمال لقب (الفيلسوف) في الغرب.

إن هذا المنهج التجريبي، والتوجه العلمي المادي قد طغى بعد ذلك على الفكر الغربي ثم تعداه إلى الفكر الشرقي أيضاً حتى يومنا هذا، وكانت له الغلبة والهيمنة على أكثر الجامعات والمحافل العلمية، مما أدى إلى انحسار الفلسفة الميتافيزيقية، وانحطاط العلوم الإنسانية.

نقد المذهب التجريبي:

هناك عدة إشكالات واردة على المذهب التجريبي منها:

أولاً: إن التجربة والمنطق الاستقرائي ليسا من إبداعات بيكون وأصحابه، بل الاستقراء من أجزاء المنطق الصوري الأرسطي، والتجربة من مبادئ البرهان الأرسطي منذ نشوئه قبل الميلاد، وهذا يكشف عن عدم معرفة هؤلاء حتى بالمعالم العامة

---

(١) نفس المصدر: ص ١٤٤.

(٢) نفس المصدر: ص ١٤٣.

الأولية للمنطق الأرسطي، وليس ذلك بمستغرب ولا ببعيد عمن عجز عن إتمام دراسته الجامعية في المنطق والفلسفة.

قال الدكتور يوسف كرم عند تعرضه لشخصية (بيكون): «دخل جامعة كمبردج في الثالثة عشرة وخرج منها بعد ثلاث سنة[١] دون أن يحصل على إجازة علمية، وفي نفسه ازدراء لما كان يدرس فيها من علوم على مذهب أرسطو»[٢].

والظاهر أن ازدراء هذا الشاب اليافع لمنطق أرسطو ليس إلاّ لازدرائه الدين والكنيسة حيث كان يظن أنهما مبنيان على المنطق الأرسطي، ولا أدري كيف يمكن لمثل هذا الرجل أن ينصّب نفسه منظّراً للنظام التعليمي الجديد؟!

ثانياً: قد تبين في المنطق الصوري وصناعة البرهان أن الاستقراء لا يفيد العلم اليقيني، كما أن التجربة وإن أفادت العلم اليقيني ولكنه مقيد بمراعاة شرائط التجربة الكثيرة، حتى لا يكون الأثر أخص من طبيعة المؤثر ـ كما مرَّ سابقاً ـ وعلى كل حال فالتجربة لا ترقى إلى مستوى البراهين العقلية المحضّة.

ثالثاً: إن أصول التجربة وحجيتها ـ بمعنى جواز الاستناد إليها في مقام البحث العلمي ـ مبتنية على أصول عقلية محضة غير مجرّبة ولا محسوسة، كامتناع اجتماع النقيضين، وأصل العلّية ـ بمعنى أن لكل أثر حادث علة مؤثرة ـ وأن الاتفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً.

أما استنادها إلى الأصل الأول، فلأنه لو أمكن اجتماع النقيضين لأمكن أن تكون نتائج التجربة صواباً وخطأ في نفس الوقت.

وأما استنادها إلى الأصل الثاني ـ وهو أصل العلية ـ فلأنها بدون هذا الأصل لا معنى للبحث عن العلل الكونية لظواهر الأشياء والتي هي أساس البحث العلمي التجريبي. وبدون الأصل الثالث لا يمكن إثبات كون السبب ذاتياً للمسبب، وبالتالي فلا يمكن تعميم نتائج التجربة في جميع الأحوال بنحو القانون الكلي.

وهذا الاستناد إلى الأصول العقلية المجردة، يبطل أصل كلامهم في عدم اعتبار

---

(١) هكذا ورد في المصدر، ولعل (عشر) سقطت من العبارة.

(٢) نفس المصدر: ص٤٤.

الأحكام العقلية غير المحسوسة وكل ما لا يمكن إخضاعه للتجربة الحسية.

رابعاً: إن العلوم الطبيعية التجريبية قد نالت من الاهتمام البالغ عند الفلاسفة ـ لا سيّما المعلم الأول أرسطو ـ ما لم ينله أي علم آخر. وقد دوّن أرسطو كتاب الطبيعيات قبل كتابه في الفلسفة الإلهية والذي سمّاه بـ(ما بعد الطبيعة).

وقد كان لديه مختبر علمي كبير يجري فيه بحوثه وتجاربه الطبيعية.

وعلى أي حال فإن بطلان بعض الفرضيات أو النظريات الطبيعية القديمة لا يبطل كل المباحث الطبيعية، فضلاً عن إبطاله للمباحث الإلهية العقلية المخالفة لها في المنهج، لا سيما المباحث ا لعقلية المحضّة.

وما زلنا نرى في عصرنا الحديث بطلان الكثير من النظريات العلمية دون أن يخدش ذلك في أصالة المنهج العلمي التجريبي.

خامساً: إن المنهج التجريبي التابع للحس له حدوده العلمية في التعرف على ظواهر الأشياء المادية، دون حقائقها فضلاً عما وراء الطبيعة؛ لأن الحس ـ كما سبقت الإشارة إليه في المقصد الثاني ـ لا يدرك إلاّ العوارض المادية دون الجواهر المادية، ولا سبيل له البتة إلى ما وراء الطبيعة.

فاعتماد التجربة كمنهج وحيد لكشف مطلق الوجود، تحكّم بلا دليل بل تعسف ينافي روح البحث العلمي.

سادساً: إن حصر الكشف المعرفي في إطار التجربة الحسية مبني على رؤية كونية مادية، وهي مساوقة الوجود للمادة، وهي بدورها مبنية على انحصار الكشف المعرفي في التجربة الحسية، وهو دور باطل وصريح.

سابعاً: إن تغيير طريقة التعليم والبحث العلمي من البحث حول حقائق الأشياء وعللها البعيدة بهدف الوصول إلى المبدأ الإلهي لهذا الكون، إلى البحث حول ظواهر الأشياء وعللها القريبة بهدف تسخير الطبيعة لمصالح الإنسان الدنيوية مبني أيضاً على الرؤية الكونية المادية، وهي مصادرة واضحة على المطلوب الأول، وقد أدى طغيان هذه الرؤية الكونية المادية إلى وقوع العلم في أيدي الأشرار وتسخير منجزاته في تكريس الظلم وترويج الفساد.

أما طريقة التعليم الأول فهي مبنية على اعتماد المنهج العقلي بعد ثبوت حجيته الذاتية، ثم ساقنا الاعتماد عليه بعد ذلك إلى ثبوت الرؤية الكونية الإلهية من المبدأ والمعاد، وبالتالي تشخيص الكمال الحقيقي للإنسان في هذه الحياة مما انعكس بدوره على طبيعة المنهج التعليمي وغايته.

وفي الختام لا ينبغي لنا أن نغتر بالتقدم العلمي الكبير الذي أحرزه المنهج التجريبي في الغرب؛ لأننا لا نخالف هذا المنهج في التعرف على الواقع المادي المحيط بنا، بل هو المنهج الوحيد المتبع في هذا النحو من المعرفة ـ أعني في التجريبيات ـ كما أنه من الطبيعي أن الإنسان لو كرّس كل جهوده في اتجاه واحد فإنه ينبغ ويبدع فيه.

ولكن كلامنا في حصر المعرفة الإنسانية في هذا المنهج، والتنكر للمنهج العقلي الذي هو أساس هذا المنهج التجريبي، وهذا الأمر الذي أدى إلى ابتعاد الإنسان عن عالم الغيب ومبدأه الإلهي، وبالتالي انحطاطه المعنوي والأخلاقي الذي لا يجبره تطوره المادي بعد أن خسر كماله الحقيقي في القرب الإلهي الذي هو الهدف من وجوده في هذا العالم.

الفصل الثاني
المدرسة الإخبارية

عندما نتكلم عن المدرسة الإخبارية لا نقصد بها مدرسة الوحي كقناة مقدسة مختصة بأنبياء الله عليهم السلام.

بل المقصود هو الاتجاه الذي يعتمد الجمود على الظهور العرفي الظني للنصوص الدينية في بناء الرؤية الكونية دون أي تعقل أو تدبر لها، ويحصر المعرفة الإنسانية الكلية فيها، ويعرف هذا الاتجاه أيضاً بمدرسة أهل الحديث أو المدرسة السلفية في عصرنا الحاضر.

وهذا الاتجاه ليس مختصاً بالدين الإسلامي، بل له جذور في الديانات القديمة لا سيّما اليهودية والمسيحية منها، ولا بأس قبل التعرض لبيان هذا المذهب أن نشير إلى نشأته التاريخية في صدر الإسلام.

أقول: لا شك أن جيل الصحابة والتابعين الأوائل لهم، كانوا يتعاملون مع النصوص الدينية تعاملاً فطرياً بسيطاً بعيداً عن طريقة التفكير العلمي المدرسي أو الفلسفي على حسب ظروفهم الموضوعية في الجزيرة العربية في ذاك الوقت، وكانوا يكتفون بالمعارف الإجمالية البسيطة على المستوى الاعتقادي النظري، مع التركيز على الجانب العملي بنحو أكبر.

بل إن بعض الخلفاء الأوائل كانوا يحاربون المعرفة النظرية، والتعقل والتفكر في النصوص الدينية بشدة، كما سننقل ذلك عنهم فيما سيأتي.

وقد استمر الأمر على هذا المنوال إلى أن توسعت الفتوحات الإسلامية واختلطت الحضارات والثقافات الإنسانية، وبدأت معها حركة الترجمة الواسعة للكتب العلمية والفلسفية لا سيّما اليونانية منها إلى اللغة العربية، وتوجّه الكثير من المسلمين

لدراسة هذه الكتب والإطلاع عليها، الأمر الذي أدى بدوره إلى فتح أبواب المدارس العلمية والدينية ـ وكانت مقصورة حينذاك على تحفيظ القرآن الكريم وتعليم الأحكام الشرعية بنحو بسيط ـ أمام البحث العلمي المتنوع والعميق، فتولدت ثلاثة اتجاهات فكرية مختلفة بين المسلمين كرد فعل على هذا التحول الثقافي والعلمي الجديد، وهي (الاتجاه الفلسفي)، و(الاتجاه الكلامي)، و(الاتجاه الإخباري).

أما (الاتجاه الفلسفي)، فقد اتخذ موقفاً إيجابياً إزاء هذا التحول الكبير، وقام بالاستفادة من التراث الفلسفي والعلمي اليوناني، وفي مقدمته المنطق الأرسطي وصناعة البرهان، في تعميق وتوسعة فهمه للمباني الدينية، وتحقيقها بأسلوب جديد، وذلك بعد تطوير مباني الفلسفة اليونانية وجعلها أكثر تناسباً مع الدين الإسلامي، وكان في مقدمة هؤلاء أبو نصر الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، والسهروردي، ونصير الدين الطوسي، والسيد الداماد، والملا صدرا وغيرهم من الأعلام والحكماء الإسلاميين.

أما الاتجاه الآخر المقابل للاتجاه الفلسفي ـ ويشمل الاتجاه الكلامي والاتجاه الإخباري ـ فقد اتخذ موقفا سلبياً تجاه هذا التطور، وظلّ متمسكاً بظواهر النصوص الدينية في تكوين الاعتقاد، ولكن ما لبث هذا الاتجاه أن انقسم إلى اتجاهين حول كيفية مواجهة هذه النهضة العلمية الكبيرة.

الاتجاه الأول منهما هو (الاتجاه الكلامي) الذي كان أكثر تعقلاً للأمور، فرأى أن التمسك بظواهر النصوص الدينية حق وصحيح في نفسه، ولكن في مجال الاعتقادات الخاصة الشخصية، أما في مجال البحث العلمي والمناظرة فينبغي الاستفادة من العلوم الأخرى لا سيّما المنطق الأرسطي في إثبات هذه العقائد الدينية العرفية للآخرين والدفاع عنها أمام الفلاسفة ـ الذين هم بحسب نظر هذا الاتجاه قد تبنوا اعتقادات مخالفة لظهورات النصوص الدينية ـ فقاموا باستعمال المنطق الجدلي في بحوثهم ومناظراتهم العلمية والعقائدية، وشيّدوا مدارسهم على هذا الأساس، وعلى رأس هذا الاتجاه كانت الأشاعرة والمعتزلة، وسوف نتحدث عن هذا الاتجاه بالتفصيل في فصل المدرسة الكلامية.

أما (الاتجاه الإخباري) ـ الذي خصصنا له هذا الفصل ـ فقد رفض بالكلية مشايعة هذا التطور العلمي والفلسفي، واتخذ موقفاً سلبياً للغاية من المنطق الأرسطي،

فلم يجوزوا استعماله لا في إثبات مباني الدين ولا حتى في الدفاع عنها، واعتبروه رجساً من عمل الشيطان، وأصرّوا على انتهاج مذهب السلف من الصحابة في التعامل السطحي والساذج مع النصوص الدينية، ولكنهم في نفس الوقت لم يكتفوا بالقليل من المعرفة الدينية كما كان يفعل الصحابة، بل خاضوا في جميع ما خاض فيه الفلاسفة والمتكلمون، ولكن بنفس الفهم الظاهري العرفي للنصوص الدينية.

وهؤلاء يرفضون أي نحو من التعقل في فهم الدين، ويحاربون التعمق في المعرفة الدينية، ولا يبالون بمنافاة عقائدهم الدينية للبراهين العقلية مادام هذا هو مقتضى الظهور العرفي للنصوص الدينية.

وقد دوّنوا الكثير من الكتب في عقائد السلف الأول ونقض المنطق والفلسفة.

وقد دخل هذا الاتجاه الإخباري معركة شرسة ضد كل من يخالفه، فهم لم يكتفوا بمحاربة الفلاسفة وتكفيرهم، بل قاموا بمحاربة إخوانهم المتكلمين الذين يشاركونهم في أغلب اعتقاداتهم، لا لشيء إلاّ لمخالفتهم لهم في طريقة خطابهم العلمي.

وقد تزعم هذا الاتجاه منذ قديم الزمان أئمة المذاهب السنية الأربعة، ومن بعدهم ابن تيمية الملقب بشيخ الإسلام، الذي كان له النصيب الأكبر والدور المهم في ترسيخ هذا الاتجاه ومحاربة خصومه بنحو متشدد، وكان يتمتع بذكاء وسعة إطلاع أهّلاه لأن يكون الأب الروحي للاتجاه الإخباري السلفي بعد ذلك.

ولا يسعنا في هذا المقام إلاّ أن ننقل مقتطفات من بعض أقوال أئمة هذا الاتجاه الذي يكشف عن طريقة تفكيرهم وموقفهم السلبي من الاتجاه الكلامي فضلاً عن الفلسفي.

قال الإمام مالك بن أنس: «إياكم والبدع، قيل يا أبا عبد الله، وما البدع قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته، وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان»[١].

وقال أيضاً: «الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه، وينهون

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة، مصطفى عبد الرزاق: ص ١٥٥.

عنه... ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل»[1]، وقال القاضي عياض: «كان مالك أبعد الناس من مذاهب المتكلمين وأشدّ نقضاً للعراقيين، ثم قال: قال سفيان بن عيينه سأل رجل مالك فقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، كيف استوى؟ فسكت مالك حتى علاه الرحضاء [أي العرق الشديد] ثم قال: الاستواء منه معلوم والكيف منه غير معقول، والسؤال عن هذا بدعة، والإيمان به واجب، وإني لأظنك ضالاً»[2].

وروى يحيى بن خلف الطرسوسي قال: «كنت عند مالك فدخل عليه رجل فقال: يا أبا عبد الله ما تقول في من يقول: القرآن مخلوق؟ قال مالك: زنديق اقتلوه»[3].

وروى عن مالك أيضاً أنه قال لأحد أصحابه: «لعلك من أصحاب عمرو بن عبيد، لعن الله عمراً، فإنه ابتدع هذه البدع من الكلام، ولو كان علماً، لتكلم فيه الصحابة والتابعون، كما تكلموا في الأحكام والشرائع، ولكنه باطل يدل على باطل»[4].

وقال الإمام أبو حنيفة: «لعن الله عمرو بن عبيد، فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام»[5].

وذكر الهروي عن أبي المظفر السمعاني، قال: «قلت لأبي حنيفة: ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟

فقال: مقالات الفلاسفة؟ قلت: نعم.

قال: عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة، فإنها بدعة»[6].

وروى الزعفراني عن الإمام الشافعي أنه قال: «حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل ويطاف بهم في العشائر والقبائل وينادى عليهم:

---

(١) مختصر جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر: ص ٢١٧.
(٢) سير أعلام النبلاء، الذهبي: ج٨، ص ١٠٦.
(٣) نفس المصدر: ص ٩٩.
(٤) ذم الكلام وأهله، الأنصاري الهروي: ج٥، ص ٧٢.
(٥) نفس المصدر: ج٥، ص ٢٢١.
(٦) نفس المصدر: ص ٢٠٦.

هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام»[١].

وروى أبو عبد الرحمن الأسدي عنه أيضاً أنه قال: «مذهبي في أهل الكلام تقنيع رؤوسهم بالسياط وتشريدهم في البلاد»[٢].

وقال أيضاً: «لأن يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه ما عدا الشرك خير له من أن ينظر في الكلام».

وقال أيضاً: «إذا سمعت الرجل يقول الاسم غير المسمى، والشيء غير المشيئ، فاشهد عليه بالزندقة»[٣]، وهذا صريح في رفضه طريقة التعليم المدرسي القائمة على المنطق الأرسطي.

وقال الإمام أحمد بن حنبل لأحد طلاّبه عندما سأله عن رأيه في أصحاب الكلام: «لا تجالسهم ولا تكلم أحداً منهم.

فقال له: إني ربما رددت عليهم.

قال: اتق الله، ولا ينبغي أن تنصب نفسك وتشتهر بالكلام، ولو كان في هذا خير لتقدمنا فيه الصحابة، هذه كلها بدعة»[٤].

وقال أيضاً: «لا يفلح صاحب كلام أبداً، علماء الكلام زنادقة»[٥].

وقال سفيان الثوري: «عليكم بما عليه الحمّالون والنساء في البيوت والصبيان في الكتّاب من الإقرار والعمل»[٦].

أما ابن تيمية فقد قال في (نقض المنطق): «أما المنطق، فمن قال إنه فرض كفاية، وإن من ليس له به خبرة فليس له ثقة بشيء من علومه، فهذا القول في غاية الفساد من وجوه كثيرة، بل الواقع قديماً وحديثاً إنك تجد من يلزم نفسه أن ينظر في علومه به ويناظر به، إلاّ وهو فاسد النظر والمناظرة، كثير العجز عن تحقيق علمه

---

(١) سير أعلام النبلاء، الذهبي: ج ١٣، ص ٢٩.
(٢) نفس المصدر.
(٣) تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ص ٨٣.
(٤) شرح المقاصد، التفتازاني: ص ١٧.
(٥) تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ص ٨٣.
(٦) نفس المصدر: ص ٨٩.

وبيانه، ثم قال: ولهذا مازال علماء المسلمين وأئمة الدين يذمونه ويذمون أهله وينهون عنه وعن أهله، حتى رأيت للمتأخرين فتيا، فيها خطوط جماعة من أعيان زمانهم من أئمة الشافعية والحنفية وغيرهم فيها كلام عظيم في تحريمه وعقوبة أهله، حتى أن الشيخ ابن الصلاح أمر بانتزاع مدرسة معروفة ـ بتدريس المنطق ـ من أبي الحسن الآمدي، وقال: آخذها منه أفضل من أخذ عكا»[1].

وقال أيضاً في كتاب (اعتقاد السلف) من مجموع فتاواه: «فمن سبيلهم في الاعتقاد، الإيمان بصفات الله تعالى وأسمائه التي وصف بها نفسه، وسمّى بها نفسه في كتابه وتنزيله، أو على لسان رسوله، من غير زيادة عليها ولا نقص منها ولا تجاوز لها ولا تفسير لها، ولا تأويل بما يخالف ظاهرها ولا تشبيه لها بصفات المخلوقين، ثم قال: بل بلغ مبالغتهم في السكوت عن هذا [أي السلف]: أنهم كانوا إذا رأوا من يسأل عن المتشابه بالغوا في كفه تارة بالقول العنيف، وتارة بالضرب وتارة بالإعراض الدال على شدة الكراهية لمسألته.

[ثم قال]: ولذلك لما بلغ عمر بن الخطاب أن صبيغاً (الأصبغ بن عسل) يسأل عن المتشابه أعد له عراجين النخل، فبينما عمر يخطب قام فسأل عن: ﴿وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا * فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا﴾[2]، وما بعدها، فنزل عمر وقال: لو وجدتك محلوقاً لضربت الذي فيه عيناك بالسيف. ثم أمر به فضرب ضرباً شديداً، وبعث به إلى البصرة وأمرهم ألا يجالسوه، فكان بها كالبعير الأجرب لا يأتي مجلساً، إلاّ قالوا: عزمة أمير المؤمنين فتفرقوا عنه حتى تاب»[3].

وقد عبّر ابن تيمية عن نزعته الحسية الشديدة في كتاب (نقض المنطق)، فقال: «إن الله جعل لابن آدم من الحس الظاهر والباطن ما يحس به الأشياء ويعرفها، فيعرف بسمعه وبصره وشمه وذوقه ولمسه الظاهر ما يعرف، ويعرف أيضاً بما يشهده ويحسه بنفسه وقلبه ما هو أعظم من ذلك، فهذه هي الطرق التي نعرف بها الأشياء، فأما الكلام فلا يتصور أن يعرف بمجرده مفردات الأنبياء عليهم السلام إلاّ بقياس تمثيل أو

---

(١) مجموع الفتاوي، ابن تيمية: ج٩، ص٧.
(٢) سورة الذاريات: ١ ـ ٢.
(٣) مجموع الفتاوي، ابن تيمية: ج٤، ص٧.

مركب ألفاظ، وليس شيء من ذلك يفيد تصور الحقيقة، فالمقصود أن الحقيقة إن تصورها بباطنه أو ظاهره استغنى عن الحد القولي، وإن لم يتصورها بذلك امتنع أن يتصور حقيقتها بالحد القولي»[١]، انتهى كلامه.

وقال أبو جعفر الطحاوي في العقيدة الطحاوية لأهل السنة والجماعة: «والرؤية حق لأهل الجنة بغير إحاطة ولا كيفية كما نطق به كتابنا ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٢]، وتفسيره على ما أراد الله تعالى وعلمه، وكل ما جاء في ذلك من الحديث الصحيح عن الرسول، فهو كما قال ومعناه على ما أراد، لا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا ولا متوهمين بأهوائنا»[٣].

ولم يكتف هؤلاء بمخالفة أحكام العقل النظري الضرورية فحسب، بل تعدوها إلى مخالفة الأحكام الضرورية للعقل العملي أيضاً.

فقد عبّر الطحاوي عن عقيدته السياسية المؤيدة لسلاطين الجور بقوله: «ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا وإن جاروا وظلموا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع أيدينا من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله تعالى فريضة، وندعو لهم بالصلاح والمعافاة»[٤].

معالم المدرسة الإخبارية:

ويمكننا في النهاية أن نلخص هذا المذهب في عدة أمور:

الأول: اعتماد الجمود على الظهور العرفي للنصوص الدينية، ودون أي تفسير أو تأويل مخالف لظواهرها، كطريق معرفي وحيد لبناء العقيدة.

الثاني: التعامل التعبّدي مع النصوص الدينية في موارد أصول الدين النظرية كالتعامل معها في موارد فروع الدين العملية، بمعنى تلقين النفس بها وإن لم تفهمها.

الثالث: التقديس والتأسي المطلق بالجيل الأول من الصحابة، ليس في أقوالهم وأفعالهم فحسب، بل حتى في طريقة تفكيرهم وفهمهم للنصوص الدينية، والسكوت عن كل ما سكتوا عنه.

---

(١) نفس المصدر: ج٩، ص ٢٨. (٢) سورة القيامة: ٢٢ ـ ٢٣.
(٣) العقيدة الطحاوية، الطحاوي: ص ٣١. (٤) نفس المصدر: ص ٥٧.

الرابع: النزعة الحسية الشديدة في معرفة الأشياء، والتعطيل التام لأحكام العقل النظري في كشف الواقع بالحد والبرهان، والعقل العملي في التحسين والتقبيح.

الخامس: محاربة التعمق في المعرفة، والفضول العلمي الفطري عند الإنسان.

السادس: التطرف الشديد في الخصومة وفي التعامل مع المخالفين واتهامهم بالكفر والزندقة.

نقد المذهب الإخباري:

أولاً: إن هذا المذهب ـ وكما هو واضح من ظاهره ـ ليس مذهباً علمياً منطقياً مدرسياً، بحيث يحتاج الباحث فيه إلى تأمل مبانيه ثم الإشكال عليها، بل هو مذهب العوام من الناس، الرافضين لأي نحو من التعقل أو البحث العلمي أو التعليم المدرسي، فالعالم عندهم هو الحافظ للنصوص الدينية فقط والذي يستطيع أن يعبّر عن عقائد العوام وتفكراتهم السطحية بأسلوب واضح وبليغ.

ثانياً: إن هذا المذهب مخالف لأحكام العقل النظري والعملي الضرورية؛ التي بدونها لا يمكن إثبات أصول الدين فضلاً عن فروعه، وذلك بتشكيكه في جدوى الحد والبرهان وعدم اعتباره التحسين والتقبيح العقليين، ومحاربته للمعرفة والتعقل.

وقد صنف ابن تيمية كتاباً في نقض المنطق العقلي، أورد فيه آراءه التي تُضحِك الثكلى، وليت شعري من كان هكذا حاله في الجهل بالقواعد العقلية الضرورية كيف يؤتمن على العقائد الدينية؟!.

ثالثاً: يمكننا أن ندرج هذا المذهب تحت المذهب الحسي المادي سالف الذكر، فيرد عليه نفس إشكالاته؛ وذلك لنزعته الحسية الواضحة، وإن كان يفترق عن الأول في أن متعلق إحساساته هو السمعيات من النصوص الدينية، ولذلك فقد لزمهم التجسيم في التوحيد بحكم العقل الضروري، وإن نفوا ذلك بألسنتهم، بيان ذلك:

إنهم بعد رفضهم حمل الألفاظ الموهمة للتجسيم في النصوص الدينية مثل (وجه الله) و(يد الله) و(الاستواء) على معانيها المجازية مثل (ذات الله) و(قدرة الله) و(الاستيلاء)، والإصرار على الجمود على ظواهرها، فحينئذٍ لن يتصور لها الذهن إلاّ المعاني الجسمية، وأما كلام الإمام مالك عندما سئل عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى

﴿الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ بأن الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة، كلام لا محصل له؛ لأنه عندما يقول (الاستواء معلوم) أي متصور، فهو لا يعني بذلك حروفه الهجائية؛ وإلاّ لأصبح مجملاً لا معلوماً كالحروف المقطعة في القرآن الكريم، بل يقصد معناه العرفي لا محالة وهو الجلوس، والجلوس هو كيفية الاستواء، فإذن الاستواء معلوم الكيف، فيكون قوله بعد ذلك (والكيف مجهول) مناقض له، إن اراد بالكيف مطلق الجلوس، أو يلزمه القول بالجسمية إن أراد بالكيف المجهول الجلوس الخاص.

ولذلك فلما استشعر في نفسه هذا الإلزام من التناقض أو لزوم الجسمية أردف كلامه بأن (السؤال عنه بدعة)، ليسد الباب أمام السائلين أو المعترضين.

رابعاً: أنه لا معنى للتعبد في العقائد دون أي فهم أو تصور كما يحاول أن يوحي لنا بذلك ابن تيمية وغيره، فالعقائد على خلاف فروع الدين العملية التي يمكن للإنسان أن يمتثل الأوامر الشرعية فيها دون فهم ماهيتها أو ملاكاتها أو حتى حكمتها.

ولكن هذا ممتنع في العقائد، إذ أن التصديق فرع التصور فعندما لا تفهم النفس معنى الاستواء مثلاً فلا يمكن لها أن تذعن أو تصدق به؛ لأن ذلك أمر خارج عن اختيارها وفوق طاقتها؛ ولذا قال الله تعالى في كتابه المجيد: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[1]، أي أن الإكراه في الاعتقاد محال عقلاً ووقوعاً، لا أنه غير جائز شرعاً، وهذا أمر واضح لكل ذي لب.

خامساً: أنه لا يوجد أي دليل عقلي أو نقلي معتبر على حجية عمل الصحابة ـ كيف وقد وقعت بينهم خلافات كبيرة وحروب دموية! بل إن الكتاب الكريم والسنة المطهرة ذموا الكثير منهم ـ ذلك فضلاً عن التقليد المطلق لهم في كل شيء حتى في طريقة تفكيرهم، مما يستلزم عصمتهم بالضرورة، وهو مما لا يقول به أحد مطلقاً، والأعجب أننا نجد أمثال ابن تيمية وتلميذه ابن القيم يذهبون أبعد من ذلك ويحتجون بأقوال رجال ليسوا من الصحابة ولا حتى من التابعين، ويسمونهم بأهل العلم، ومن أراد أن يطلّع على المزيد فليراجع كتاب (أعلام الموقعين عن ربّ العالمين) لأبن القيم

---

(١) سورة البقرة: ٢٥٦.

الجوزية، مع العلم أن هؤلاء جميعاً لا حجية لأقوالهم فضلاً عن أفعالهم وطريقة تفكيرهم.

سادساً: إن التعامل العنيف مع السائلين والمسترشدين والمتعلمين - حتى لو كانوا أصحاب أغراض سيئة - مخالف لأحكام العقل الضرورية ولنصوص الكتاب والسنة والسيرة القطعية للنبي الأكرم ﷺ في الحث على سؤال أهل الذكر والخبرة، وطلب العلم والمعرفة منهم، والتحاور الهادئ والموضوعي مع الآخرين، والرفق واللين في التعامل معهم ولو كانوا من الزنادقة، كما كان يفعل الرسول الأكرم ﷺ والأئمة الميامين من أهل بيته عليهم السلام.

سابعاً: إن من المغالطات الكبيرة التي سعى هذا الاتجاه في ترويجها على العوام وضعاف العقول هو الإيحاء بأن كلامهم هو كلام الوحي والقرآن، وأنهم يمثلون النبي ﷺ والدين، الأمر الذي يقتضي إضفاء القدسية عليهم ويستلزم خروج جميع خصومهم ومخالفيهم عن الدين.

وفي الواقع إن من يحارب المعرفة والتفكر، ويتنكّر لأحكام العقل القطعية، ويخالف أحكام الدين الضرورية النظرية والعملية، ويتعامل مع أبسط مخالفيه بكل هذا العنف والخشونة، لمن أبعد الناس عن الدين الإسلامي الحنيف.

الفصل الثالث
المدرسة الكلامية

قلنا في الفصل السابق: إنّ المدرسة الكلامية ظهرت في بدايتها كردّ فعل من بعض الفقهاء والمحدثين على التحول العلمي الكبير الذي حصل من اختلاط الثقافات وترجمة الكتب العلمية لا سيّما الفلسفية منها، وكان غرضهم الأول في حركتهم العلمية هذه، هو الدفاع عن العقيدة الإسلامية لأهل السنة والجماعة ـ أي عقيدة الجمهور ـ التي يزعمون أنهم تلقوها من أسلافهم من جيل الصحابة والتابعين، وفهموا مبانيها ومقاصدها بالظهور العرفي الساذج لنصوصها من الكتاب والسنة، في قبال الآراء المخالفة لهم سواء من الفلاسفة أم غيرهم، وقد اعتمدوا على الأدلة العقلية الجدلية في إثبات اعتقاداتهم العرفية.

ثم تطور علم الكلام بعد ذلك في القرن الخامس والسادس الهجري على أيدي أمثال الغزالي والرازي، ووصل إلى ذروته في القرن الثامن على أيدي أمثال الشهرستاني و الإيجي والتفتازاني، فاستعملت الأدلة العقلية لإثبات المباني الدينية وتحقيقها وتحكيمها في قبال شبهات وإشكالات المخالفين، حتى أضحى علم الكلام شبيهاً بالفلسفة في جميع أبوابه ومسائله تقريباً باستثناء السمعيات.

ثم إنهم دخلوا في معركة شرسة ومباشرة مع الفلاسفة، وتعرضوا لجميع مسائلهم بالنقض والتجريح، بل لأشخاصهم بالتوهين والتكفير، ومن أراد أن يطلّع على كل هذا فليراجع تهافت الفلاسفة للغزالي ومصارع الفلاسفة للشهرستاني، وشرح الإشارات للرازي والذي سماه المحقق الطوسي بجرح الإشارات، وغيرها من الكتب الكلامية التي عجّت بها المكتبة الإسلامية.

وقبل التعرض لبيان معالم هذه المدرسة، نشير إلى نبذة مختصرة حول تعريف علم الكلام وموضوعه وغايته ومنهجه، كما صرّح به أئمة هذه المدرسة؛ لأنه يعين في

استظهار معالم مدرستهم، وسوف نكتفي بالنقل عن كتاب شرح المقاصد للتفتازاني، الذي يعد من أكابر متأخريهم ويعتبر كتابه المرجع الأساس والتفصيلي لهذه المدرسة، والجامع للآراء الكلامية المتعددة.

قال في تعريف علم الكلام: «هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية»[١]، ومقصودهم من الأدلة اليقينية الأدلة العقلية المؤيدة من الشرع كما سيأتي.

ونقل التهانوي في كشافه عن الغزالي قوله: «موضوعه الموجود بما هو موجود، ويمتاز الكلام عن الإلهي باعتبار أن البحث فيه على قانون الإسلام، لا على قانون العقل وافق الإسلام أو لا، كما في الإلهي [أي الفلسفة]»[٢].

وقال التفتازاني: «يتميز الكلام عن الإلهي بأن البحث فيه إنما يكون على قانون الإسلام أي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة، والقواعد المعلومة قطعاً من الكتاب والسنة والإجماع، مثل كون الواحد موجد للكثير، وكون الملك نازل من السماء، وكون العالم مسبوقاً بالعدم وفانياً بعد الوجود، إلى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الإسلام دون الفلسفة، وإلى هذا أشار من قال: الأصل في هذا العلم التمسك بالكتاب والسنة»[٣].

وقال في موضع آخر: «وبالجملة فحاصله أن يحافظ في جميع مباحثه على القواعد الشرعية، ولا يخالف القطعيات منها جرياً على مقتضى نظر العقول القاصرة، على ما هو قانون الفلسفة»[٤].

وقال أيضاً: «قد تطابقت الملة والفلسفة على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين [أي النظرية والعملية] وتسهيل طريق الوصول إلى الغايتين، إلاّ أن نظر العقل يتبع في الملة هداه، وفي الفلسفة هواه»[٥].

أما موضوع علم الكلام: فهو كما قال التفتازاني: «هو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية»[٦].

---

(١) شرح المقاصد، التفتازاني: ج١، ص ٢٧.
(٢) كشاف اصطلاحات العلوم، التهانوي: ص ٣٠، وما بين المعقوفتين للمصنف.
(٣) شرح المقاصد، التفتازاني: ص ٣٩. (٤) نفس المصدر.
(٥) نفس المصدر: ص ٢٢. (٦) نفس المصدر: ص ٣٥.

أما غايته: فقال: «تحلية الإيمان بالإيقان»[1].

وقال التهانوي في كشافه: «فائدة علم الكلام وغايته الترقي من حضيض التقليد إلى ذورة الإيقان وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة لهم، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم، وحفظ قواعد الدين عن أن يزلزلها شبه المبطلين، وأن تبتنى عليه العلوم الشرعية»[2].

ثم أشار التفتازاني إلى أشرفية علم الكلام مطلقاً بقوله: «لما تبين أن موضوعه هو أعلى الموضوعات ومعلومه أجل المعلومات، وغايته أشرف الغايات، على شدة الإحتياج إليه، وابتناء سائر العلوم الدينية عليه، والإشعار بوثاقة براهينه لكونها يقينيات يتطابق عليها العقل والشرع، تبين أنه أشرف العلوم»[3].

وبعد الفراغ من هذه المقتبسات من كلامهم، يمكننا الآن أن نشير إلى معالم هذه المدرسة.

معالم المدرسة الكلامية:

تبتني المدرسة الكلامية من الناحية المعرفية على عدة أمور:

الأول: الانطلاق من الاعتقادات الشخصية التي حصلت لهم بالطرق المشهورية والاستظهارات العرفية للنصوص الدينية، كقاعدة أساسية غير قابلة للتشكيك، وهم من هذه الحيثية كأصحاب المدرسة الإخبارية.

الثاني: السعي لإثبات هذه المباني الإعتقادية الثابتة لديهم، بالأدلة العقلية، فهم يعتقدون أولاً ثم يستدلون ثانياً، لإثباتها لغيرهم، فالدليل عندهم ليس لإثبات أمر مجهول لديهم، بل مجرد وسيلة لإثبات أمر معلوم عندهم مجهول عند غيرهم لغيرهم.

الثالث: اعتماد المنهج العقلي الجدلي المقيد بالشرع (أي ما فهموه من الشرع) لا المنهج العقلي البرهاني الحر، وهذا معنى اشتراطهم أن يكون البحث على قانون

(١) نفس المصدر: ص ٣٧.
(٢) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي: ص ٣١.
(٣) شرح المقاصد، التفتازاني: ص ٣٧.

الإسلام، وليس الهدف من البحث هو معرفة الحقيقة الواقعية، بل إلزام الخصم باعتقاداتهم العرفية.

الرابع: ولعهم الشديد بالبحث والجدال والمناظرات العلمية، فهم يتمتعون بذكاء عالٍ وذهن جوال وجربزة شديدة، وهم من هذه الناحية يتميزون عن أصحاب المدرسة الإخبارية.

الخامس: يغلب عليهم جانب النقض والمعارضة السلبية، أكثر من جانب الاستدلال والإثبات الإيجابي.

السادس: كثرة اعتمادهم على قياس الغائب على الشاهد في معرفة عالم الغيب (ما وراء الطبيعة)، وهو راجع إلى نظرتهم العرفية للأمور.

وقد أدى ذلك إلى نشوء خلافات عقائدية عميقة مع الفلاسفة، لا سيّما في باب التوحيد.

السابع: وهو الأهم، وهو نظرتهم إلى النصوص الدينية على أنها نصوص علمية مدرسية فلسفية، قد تعرضت لكل المسائل الوجودية التخصصية التي تعرض لها الفلاسفة في كتبهم، وبناء عليه أصبحت كتب الفلسفة بحسب نظرهم في مقابل الكتاب والسنة، والفلاسفة في مقابل الأنبياء عليهم السلام. وهذا الارتكاز عندهم كان منشأ لصراعهم المرير مع الفلاسفة باعتبارهم أعداء للدين.

الثامن: مشاركتهم لأصحاب المدرسة الإخبارية في شدة الخصومة وحدة التعامل مع المخالفين، واستعمال أكثرهم لسلاح التكفير والزندقة، لا سيّما مع الفلاسفة، ولنا أن ننقل نموذجاً واحداً للغزالي يبين لنا هذا النحو من التعامل.

قال في مقدمة كتابه (تهافت الفلاسفة): «أما بعد... فإني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء، بمزيد الفطنة والذكاء، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات والتوقي من المحظورات، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده، ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده، بل خلعوا بالكلية ربقة الدين بفنون من الظنون يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً، وهم بالآخرة هم كافرون، ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي إلفي كتقليد اليهود والنصارى، إذ جرى على غير دين الإسلام نشؤوهم وأولادهم، وعليه درج آباؤهم وأجدادهم...

[ثم قال]: وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة، كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس وأمثالهم، وأطناب طوائف من متبعيهم وضلالتهم... وحكايتهم عنهم أنهم على رزانة عقولهم وغزارة فضلهم منكرون للشرائع والنحل، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة...»(١).

نقد المدرسة الكلامية:

يمكن إجمال المؤاخذات التي ترد على المدرسة الكلامية بما يلي:

أولاً: إن اعتبار النصوص الدينية في الكتاب والسنة الشريفتين نصوص مدرسية فلسفية تتعرض لمسائل علمية ودقيقة، وبالتالي فهي تغنينا عن الفلسفة، قول فاسد لوجوه:

١ ـ إن النصوص الدينية الملقاة عن طريق الوحي، إنما جاءت لهداية الإنسان وسوقه إلى طريق القرب الإلهي؛ عن طريق المعارف الإلهية الفطرية البسيطة، والأحكام الشرعية، والتعاليم الأخلاقية العملية بالطرق الإقناعية، مع التركيز على الجانب العملي بالترغيب والترهيب.

٢ ـ إن الهداية الإلهية الدينية تتعلق بجميع الناس على حد سواء ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾(٢)، وليست متعلقة بشريحة معيّنة كالفلاسفة أو العلماء المحققين من حيث هم محققون، بل من حيث هم بشر، ولهذا فقد اقتضى ذلك ـ بحكم العقل وإجماع الفقهاء ـ أن يكون لسان الخطاب الشرعي عرفياً، وفهمه كذلك، وهذا اللسان العرفي قد يستلزم في كثير من الأحيان اللجوء إلى التمثيلات والاستعارات المجازية من باب تشبيه المعقول بالمحسوس؛ لقصور أكثر الأذهان عن إدراك المعقولات بنحو مباشر، وهو الذي أوقع الكثير من الإخباريين والمتكلمين في التجسيم ولوازمه المادية في باب التوحيد.

٣ ـ إن بيان المباني والنظريات الفلسفية يحتاج إلى مقدمات علمية ومنطقية طويلة ومعقدة، وكلها لم يبينها الشارع الحكيم باتفاق المسلمين، فرسول الله ﷺ لم

---

(١) تهافت الفلاسفة، الغزالي: ص ٤١. (٢) سورة البقرة: ١٨٥.

يكن مدرساً للمنطق أو الفلسفة، وبناء عليه فطرح هذه المباني الفلسفية بدون بيان مقدماتها الضرورية أمر يستقبحه العقل لكونه عبثياً وخلاف الحكمة.

٤ ـ إن القرآن الكريم كما أنه ليس كتاباً للطب أو الهندسة، ويسلم بذلك المتكلمون أنفسهم، فهو ليس كتاباً للفلسفة.

فإن قلت: إن هنا فرق بين الفلسفة وسائر العلوم في أنها تتعرض للمبدأ والمعاد والنبوة، وهي أمور دينية قد تعرض لها القرآن.

قلنا: إن القرآن الكريم قد تعرض أيضاً لبعض المسائل الطبية والصحية والفلكية والتاريخية، ولكن بنحو بسيط، لا بنحو مدرسي أو تخصصي عميق؛ لأن هذه البحوث تحتاج إلى مقدمات علمية رياضية وطبيعية ومنطقية لم يبينها لنا الشارع المقدس، فالخوض فيها بدون مقدماتها خلاف الحكمة.

٥ ـ إن المتأمل في آيات القرآن الكريم يجد أن الباري ـ سبحانه وتعالى ـ يتجنب بشدة الخوض في هذه المباحث العلمية المدرسية في شتى المجالات، وكمثال على ذلك، عندما سأل الصحابة رسول الله ﷺ عن أحوال القمر ومنازله ـ وهو سؤال علمي فلكي ـ نزل الوحي بجواب عملي ليس فيه الجنبة العلمية المنتظرة، فقال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾[1]، وهذا ما يسمونه بـ(جواب الحكيم) أي أنه ليس من شأني الجواب على مثل هذه المسائل، وتكرر الأمر نفسه أيضاً في السؤال عن الروح ـ وهو سؤال فلسفي ـ فقال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[2]، فهو لم يبين لنا هل الروح جوهر أم عرض، مادية أم مجردة، حادثة أم قديمة، لنفس السبب، ولأن هذه المسائل وأمثالها ليس من شأن الوحي أن يتعرض لها؛ وإنما هو جاء للهداية العملية الفطرية لا غير.

٦ ـ إن السرّ في عدم تعرض القرآن الكريم لهذه المباحث المدرسية أمران هما:

الأول: إن هذه المباحث مع شرفها في نفسها، ليس لها مدخلية عامة ومباشرة

---

(١) سورة البقرة: ١٨٩.

(٢) سورة الإسراء: ٨٥.

في هداية الإنسان واستقامته وتقريبه إلى الله سبحانه وتعالى، وهو الهدف الوحيد من إنزال الكتب وبعث الرسل والنبيين عليهم السلام.

وخير دليل على ذلك أن كثيراً من العلوم المدرسية كالطبيعيات والرياضيات أصحابها ليسوا بمؤمنين.

الثاني: إن هذه العلوم من شأن الإنسان أن يتعلمها في المدرسة بنفسه وبدون حاجة إلى وجود الأنبياء عليهم السلام، أو الكتب السماوية، بل بالتفكير العقلي أو البحث العلمي والتجريبي، والدليل على ذلك، تطور هذه العلوم وتقدمها على أيدي سائر الناس سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين.

وإنما جاء الوحي ليعلم الناس ـ عن طريق الأنبياء عليهم السلام ـ ما ليس من شأنهم أن يتعلموه بعقولهم في مدارسهم، أو يدركوه بالتجربة العلمية؛ ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾[1]، أي ما ليس من شأنك أن تعلمه بنفسك.

فالحاصل وبناء على كل ما أشرنا إليه، فإن الشارع الحكيم ليس في مقام بيان هذه المعاني والنظريات العلمية أو الفلسفية، حتى يأتي بعد ذلك المتكلمون ومن على شاكلتهم ـ وبعد اطلاعهم الواسع على علوم المنطق الأرسطي والفلسفة اليونانية ـ ليستنبطوا بعقولهم المدرسية من القرآن أدقّ المسائل الفلسفية وينسبونها إلى الدين.

فإن قلت: نحن نتوصل إلى هذه الحقائق الفلسفية بالبرهان العقلي، ثم نطبقها على النصوص الدينية.

قلت: أولاً: إن هذا مسلك الفلاسفة لا المتكلمين، الذين يستنبطون الحقائق من النصوص الدينية.

وثانياً: إذا كانت هذه المسألة برهانية وصحيحة في نفسها، فمن أين لنا معرفة أن مراد الشارع الحقيقي هو هذا المعنى الفلسفي الدقيق، لا سيّما بعد أن أثبتنا أن الشارع ليس في مقام بيان هذا الأمر.

فإن قلت: ألا يمكن أن يكون للشارع أكثر من لسان، فيكون له لسان عرفي

---

(١) سورة النساء: ١١٣.

للعوام ولسان تخصصي للخواص والمحققين الذين سيأتون في المستقبل.

أقول: إن هذا لازمه استعمال اللفظ في أكثر من معنى لو كان مشتركاً لفظياً، وهو ضروري البطلان كما ثبت في محله أو لا أقل لا دليل معتبر عليه، بل الدليل على خلافه، أو إرادة المعنى الجامع لا الخاص، لو كان مشتركاً معنوياً، ولو سلمنا بذلك، فمن أين لنا العلم بعد ذلك بأن مراده الثاني هو هذا، إذ لا سبيل له إلاّ الظن، والظن لا يغني من الحق شيئاً، فلا يجوز لنا أن ننسب إلى الشارع المقدس أموراً لا علم لنا بها.

وهذا أصل مهم ونافع في موارد كثيرة فتدبر.

ثانياً: إن بناء الاعتقاد والرؤية الكونية على الاستظهارات العرفية للنصوص الدينية لا يفيد إلاّ الظن؛ لأن القرآن الكريم باتفاق المسلمين، وإن كان قطعي الصدور إلاّ أنه ظني الدلالة في أكثر نصوصه، والروايات الشريفة أكثرها ظنية الصدور والدلالة، واعتبار الظن في الأحكام الشرعية الفرعية ـ وإن كان معتبراً في بعض الموارد كما ثبت في محله، كخبر الواحد في الصدور والظهور العرفي في الدلالة ـ فاعتباره وحجيته من باب التنجيز والتعذير، أي إبراء الذمة في مقام العمل والامتثال، لا الكاشفية عن الواقع الأصيل، أما في أصول الدين والاعتقاد فاتباع الظن أمر مرفوض عقلاً وشرعاً.

أما عقلاً: فلأن الظن يحتمل نقيضه فلا يحقق الاعتقاد اليقيني المطلوب.

وأما شرعاً: فللنهي الوارد في القرآن الكريم في أكثر من مورد مثل قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[١]، ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنفُسُ﴾[٢]، ﴿... وَإِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[٣].

فتحصّل: إن بناء العقائد التفصيلية لا يجوز تحصيله من خلال أخبار الآحاد والاستظهارات العرفية.

ثالثاً: إن ما يسمونه بـ(القطعيات الدينية) ليس إلاّ ظنوناً وأوهاماً عرفية، لا سيّما

---

(١) سورة الإسراء: ٣٦.
(٢) سورة النجم: ٢٣.
(٣) سورة النجم: ٢٨.

بعد أن بيّنا أن الشارع ليس في مقام بيان هذه المسائل العلمية الدقيقة، وأن لسانه عرفي تمثيلي في كثير من الموارد، من باب تشبيه المعقول بالمحسوس لتقريب الناس إلى عالم الغيب والمعنى.

رابعاً: إن تقديم الاعتقاد على الاستدلال، على خلاف السلوك العلمي البرهاني الذي يدّعونه أولاً، وخلاف الموضوعية العلمية ثانياً.

وهذا يؤثر بدوره كثيراً على نزاهة الاستدلال وقوته؛ لأن المقام سيصبح حينها مقام تلفيق الأدلة وتفصيلها على طبق الاعتقادات المسبقة، وليس مقام الكشف عن الواقع والبحث عن الحقيقة.

ومع الأسف هم يسمون هذه الأدلة الملفقة بأوهامهم العرفية براهين قطعية، بل جعلوها فوق براهين الفلاسفة، على أساس أنها مؤيدة بالشرع، غافلين عن أنها ملفقة على طبق فهمهم الظني العرفي من النصوص الشرعية، وهذه مغالطة كبيرة.

خامساً: إن من أكبر الإشكالات التي ترد على هذه المدرسة أن علماءها لم يبينوا حجية منهجهم المعرفي قبل أن يستدلوا به في معرفة العقائد كما فعلوا هم أنفسهم في الفقه، فأسسوا علم أصول الفقه لإثبات حجية أدلة استنباط الأحكام الشرعية الفرعية.

فعدم تبيين المنهج المعرفي في باب العقائد ـ الذي سموه هم بالفقه الأكبر ـ أمر قبيح وباطل؛ لأن العقل الضروري كما يحكم بضرورة الاستدلال في مقام الاستنباط العلمي، يحكم بضرورة إثبات دليلية وحجية هذه الأدلة المستعملة في الاستنباط، وإلاّ فلا معنى للاستدلال أصلاً.

ونفس هذا الاشكال وقعت فيه المدرسة التجريبية والإخبارية.

سادساً: إن كثيراً من هؤلاء المتكلمين لم يكلفوا أنفسهم عناء دراسة الفلسفة عند أهلها من أصحاب الفن، بل اكتفوا بأقل المطالعة للكتب الفلسفية في أوقات فراغهم، وتوهموا أنهم قد أحاطوا بها علماً، وهذا كاشف عن الزيغ والغرور.

ومن أبرز مصاديق هؤلاء أبو حامد الغزالي(ت ٥٠٥ هـ) الذي ألّف كتاباً شهيراً في الردّ على الفلسفة وتكفير الفلاسفة وهو (كتاب تهافت الفلاسفة)، من دون إطلاع ومعرفة عميقة بعلومهم وصناعتهم.

فقد قال في مقدمة كتابه (مقاصد الفلاسفة): «فقلت إن رد المذهب قبل فهمه والإطلاع على كنهه، رمي في عماية، فشمرت عن ساق الجد، في تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة، من غير استعانة بأستاذ، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي، من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية، وأنا ممنو بالتدريس والإفادة لثلاثمائة نفر من الطلبة ببغداد، فأطلعني الله ـ سبحانه بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلسة ـ على منتهى علومهم في أقل من سنتين»(١).

أقول: فلينظر الإنسان بعين الإنصاف إلى هذا الكلام من هذا الرجل الذي يدّعي بأنه قد أحاط بأعقد العلوم وأعظمها في أقل من سنتين بصرف المطالعة خلال أوقات فراغه القليلة، وسوّغ لنفسه بعد ذلك إبطال مبانيها وتكفير أصحابها، وللمنصف أن يراجع كتابه (تهافت الفلاسفة) الكاشف عن جهله بأصول الفلسفة، حيث جاءت إشكالاته أوهن من بيت العنكبوت، الأمر الذي دفع بمثل (ابن رشد) الفيلسوف الأندلسي ـ وهو فقيه مجتهد مثله وعلى نفس مذهبه ـ أن يقول في كتابه (تهافت التهافت)، إن أمثال هذه الاشكالات لا تصدر إلاّ عن جاهل أو شرير، وإليك نص كلام ابن رشد حيث قال: «قد يظن إن هذا الكلام لسخفه يصدر عن أحد رجلين: إما رجل جاهل، وإما رجل شرير، وأبو حامد مبرأ من هاتين الصفتين، ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي، ومن غير الشرير قول شريري على جهة الندور، ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الفلتات»(٢).

---

(١) مقاصد الفلاسفة، الغزالي: ص ٢٢.

(٢) تهافت التهافت، ابن رشد: ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

الفصل الرابع
المدرسة الصوفية العرفانية

إن التصوف له جذوره القديمة قبل الإسلام، بل قبل الميلاد، وقد ظهر مبكراً في التاريخ الإسلامي عند القرن الأول الهجري على أيدي بعض التابعين كالحسن البصري وحبيب العجمي وغيرهم، ثم بدأ بالانتشار بقوة في القرن الثالث والرابع، إلى أن وصل ذروته في القرن السابع على يد الشيخ الكبير محي الدين بن عربي (ت ٨٣٦ هـ)، والذي دوّن أصول العرفان النظري في التوحيد الوجودي وبيان مقامات العارفين في كتابيه (فصوص الحكم) و(الفتوحات المكية)، وتبعه تلميذه الأول صدر الدين القونوي (ت ٦٧٣ هـ)، الذي قام بتصنيف العرفان النظري بنحو أكثر دقة وترتيباً، واستدل عليه بأسلوب عقلي في كتابه (مفتاح الغيب)، ليفتح من بعده الباب على مصراعيه أمام التصنيف والشرح والتحقيق العلمي لمباحث هذا العلم الجديد.

إن التصوف قبل محي الدين كان سلوكاً عملياً محضاً بعيداً عن مقام البحث والتحقيق العلمي، ثم جاء العرفاء من بعدهم ليفتحوا باب البحث والإثبات العلمي لمباني التصوف على المستوى المعرفي والفلسفي، لا سيّما بعد دخول بعض الفلاسفة الكبار هذا الميدان، كشيخ الإشراق السهروردي (ت ٥٨٧ هـ)، والملاّ صدر الدين الشيرازي(ت ١٠٥٠ هـ) صاحب الحكمة المتعالية، حيث قاموا بتنقيح مسائل هذا العلم والدفاع عنه بالطرق العقلية البرهانية، بل اعتبروه متمماً ومكملاً للفلسفة العقلية.

ولذلك يمكننا أن نعتبر العرفاء من متكلمي الصوفية، كما أن المتكلمين من متكلمي الإخبارية، وسنشير إلى هذا الاتجاه في المدرسة العرفانية من خلال كلماتهم:

قال القيصري في مقدمة شرحه لتائية ابن الفارض: «وهذا العلم وإن كان كشفياً ذوقياً لا يحظى منه إلاّ صاحب الوجد والوجود، وأهل العيان والشهود، ولكن لمّا رأيت أن أهل العلم الظاهر يظنون أن هذا العلم ليس له أصل يبتني عليه، ولا حاصل

يوقف لديه، بل تخيلات شعرية وطامات ذكرية، لا برهان لأهله عليها، ومجرد دعوى المكاشفة لا يوجب الاهتداء إليها، بينت موضوع هذا الفن ومسائله ومبادئه، وما ذكرت من البرهان والدليل هنا وفي مقدمات شرح الفصوص، وباقي المسائل التي كتبتها في هذه الطريقة، إنما أتيت به إلزاماً لهم بطريقتهم، وإفحاماً لهم بشريعتهم، فإن كشف أهل الشهود ليس حجة عليهم، وظاهر الآيات والأخبار المبيّنة لما يقوله أهل الكشف مؤول لديهم، فوجب أن نقول معهم بلسانهم»[١].

وقال ابن الفناري(ت ٨٤٣ هـ) في (مقدمة مصباح الأنس): «واجتهدت في تأسيس تلك القواعد الكشفية حسب الإمكان بما توافق عقل المحجوبين بالنظر والبرهان»[٢].

وقال العارف المحقق أبو حامد الأصفهاني المعروف بـ«تركه» (ت القرن التاسع هـ) في كتابه (قواعد التوحيد): «أما بعد فإن تقرير مسألة التوحيد على النحو الذي ذهب إليه العارفون، وأشار إليه المحققون، من المسائل الغامضة التي لا تصل إليها أفكار علماء الناظرين من المجادلين، ولا تدركها أذهان الفضلاء الباحثين من الناظرين... أردت أن أكتب رسالة أوضح فيها حقية مذهب العارفين وبطلان قول الطاغين من المنكرين... ورأينا أن نقرر تلك المسألة على طريق الناظرين، وأن نسلك مسلك المناظرة مع الطاغين، وبينتها بحجج قوية تدفع عنها طعن المنكرين وتشتد بها رغبة الطالبين»[٣].

ولا شك أن السلوك الصوفي ليس سلوكاً علمياً نظرياً تفكيرياً، بل هو سلوك عملي ذوقي وجداني، وقد خالف علماؤه سائر العلماء المدرسيين في كيفية تحصيلهم للعلوم والمعارف الإلهية، انطلاقاً من كون النفس الإنسانية عالمة بذاتها، فلا تحتاج إلى أن تستجدي العلم من معلم أو من كتاب، بل التعليم إنما يكون بتصفية النفس من الحجب المادية الشاغلة لها عن عالمها الغيبي فتشرق فيها العلوم الغيبية اللدنية كما هي عليه في الواقع ونفس الأمر.

---

(١) الرسائل، رسالة التصوف، القيصري: ص ١١١.

(٢) مصباح الأنس، الفناري: ص ١٠.

(٣) التمهيد في شرح قواعد التوحيد، ابن تركه: ص ١٣٤.

وشيخ الطريقة ليس معلماً مدرسياً يعلم تلامذته بالتلقين أو التفهيم أو الاستدلال، بل يشير إليهم ويوجه مرايا قلوبهم توجيهاً تكوينياً تجاه منبع الإشراق.

وقد عبّر لنا عن هذا المقام العارف الكبير ابن عطاء السكندري بعبارات عذبة وجميلة في كتابه لطائف المنن فقال: «ليس شيخك من سمعت منه، إنما شيخك من أخذت عنه، وليس شيخك من واجهتك عباراته، إنما شيخك من سرت فيك إشاراته، وليس شيخك من دعاك إلى الكتاب، إنما شيخك من رفع بينك وبينه الحجاب، وليس شيخك من واجهك مقاله، إنما شيخك من نهض بك حاله، شيخك هو الذي أخرجك من سجن الهوى، ودخل بك على المولى، شيخك هو الذي مازال يجلو مرآة قلبك حتى تجلت فيه أنوار ربك، نهض بك إلى الله فنهضت إليه، وسار بك حتى وصلت إليه، ولازال محاذياً لك حتى ألقاك بين يديه، فزج بك في نور الحضرة، وقال: ها أنت وربك»[١].

وقد ضرب الصوفيون في كتبهم أمثلة متعددة لبيان الفرق بين طريقهم الذوقي وطريق التعليم المدرسي، ومن تلك الأمثلة ما قالوه: أن لو كان للإنسان بستان يريد أن يجلب إليه الماء، فأمامه طريقان:

الأول: أن يحفر له قناة طويلة إلى أطراف النهر، فيأتيها بالماء من مكان بعيد ملوثاً بالطين والشوائب المختلفة.

الثاني: أن يستمر في حفر باطن هذه الأرض حتى يتفجر منها ينبوع ماء عذب وصاف من مكان قريب.

فالطريق الأول هو طريق التعليم المدرسي الطويل الملوث بالأوهام الفاسدة، والثاني هو طريق التصوف الصافي.

إن العرفاء لم يألوا جهداً في التعريض بالعقل النظري، واتهامه بالعجز والقصور عن الوصول إلى حقائق الأشياء، والتشكيك في أحكامه وقواعده ونعت طرق التعليم النظري بأنها حجاب عن الوصول إلى الحق والحقيقة.

وسوف نستعرض بعض أقوال أقطابهم ومشايخهم التي تؤكد نظرتهم السلبية

---

(١) إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ابن عجيبة: ص ٤١٥.

للعقل والعلوم العقلية، وترجيح طريقتهم الذوقية عليها.

قال الشيخ الكبير محي الدين بن عربي في فتوحاته المكية: «قد نبهتك على أمر عظيم لتعرف لماذا يرجع علم العقلاء من حيث أفكارهم، ويتبين لك أن العلم الصحيح لا يعطيه الفكر ولا ما قررته العقلاء من حيث أفكارهم، وأن العلم الصحيح إنما هو ما يقذفه الله في قلب العالم وهو نور إلهي، يختص الله به من يشاء من عباده من ملك و رسول ونبي وولي ومؤمن، ومن لا كشف له لا علم له»[1].

وقال تلميذه صدر الدين القونوي في إعجاز البيان: «اعلموا أيها الإخوان ـ تولاكم الله بما تولى به عباده المقربين ـ إن إقامة الأدلة النظرية على المطالب وإثباتها بالحجج العقلية على وجه سالم من الشكوك الفكرية والاعتراضات الجدلية متعذر»[2].

وقال الفناري في مصباح الأنس: «معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه في علم الله تعالى بالأدلة النظرية متعذر؛ لوجوه مستنبطة من كلام الشيخ رحمه الله. . .»[3].

ثم أورد عدة اشكالات على المنهج العقلي، شبيهة بإشكالات جورجياس وبورتاجوراس وغيرهم من الشكاكين في إبطال التعليم.

وقال القونوي في الرسالة المفصحة كما نقلها عنه ابن الفناري: «لما اتضح لأهل البصائر أن لتحصيل المعرفة الصحيحة طريقين: طريق البرهان بالنظر، وطريق العيان بالكشف، وحال المرتبة النظرية قد استبان أنها لا تصفوا عن خلل، وعلى تسليمه لا يعمم، فتعين الطريق الآخر، وهو التوجه إلى الله تعالى بالتعرية الكاملة والالتجاء التام وتفريغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والعلوم والقوانين»[4].

وقال القيصري في مقدمة شرح الفصوص: «إنما كان صاحب النظر الفكري غير

---

(١) الفتوحات المكية، محي الدين بن عربي: ج١، ص ٢١٨.
(٢) إعجاز البيان، القونوي: ص ١٥.
(٣) مصباح الأنس، الفناري: ص ١٠.
(٤) نفس المصدر: ص ٣٦.

معتبر عند أهل الله؛ لأن المفكرة جسمانية يتصرف فيها الوهم تارة والعقل أخرى، فهي محل ولايتهما والوهم ينازع العقل»[1].

أما بالنسبة للمعارف الغيبية الحاصلة لسالكي هذا الطريق فتسمى عندهم بـ(المكاشفات) أي ما يظهر للعارف من المعاني والحقائق الغيبية المفاضة على قلبه أثناء سلوكه العلمي.

وقد تعرّض القيصري في مقدمة شرحه للفصوص إلى بيان مراتب الكشف وأنواعها، ونحن ننقل مقتطفات منها بما يسعه هذا المقام:

قال: «إعلم أن الكشف لغة رفع الحجاب... واصطلاحاً هو الاطلاع على ما وراء الحجب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً أو شهوداً، وهو معنوي وصوري، وأعني بالصوري ما يحصل في عالم المثال من طريق الحواس الخمس...

[ثم قال]: وهذه المكاشفات أي الصورية قلّ ما تقع مجردة عن الإطلاع على المعاني الغيبية، بل أكثرها يتضمن المكاشفات المعنوية، فتكون أعلى مرتبة وأكثر يقيناً، لجمعها بين الصورة والمعنى.

[ثم أضاف]: ومنبع هذه الأنواع من المكاشفات هو القلب الإنساني بذاته، وعقله المنور العلمي المستعمل لحواسه الروحانية، فإن للقلب عيناً وسمعاً وغير ذلك من الحواس.

[ثم قال]: وأما الكشف المعنوي المجرد من صور الحقائق الحاصل من تجليات الاسم العليم والحكيم فهو ظهور المعاني الغيبية والحقائق العينية»[2].

أما بالنسبة إلى الميزان المعرفي المعتمد لديهم في تقييم مبانيهم ومسائلهم، وتمييز الحق من الباطل فيها، فقد وقع فيه اضطراب كبير في كلماتهم بين كونه هو (البرهان العقلي) أم (النصوص الدينية) أم (نفس الشيخ)، أم (ميزان خاص) لا يعرفه إلاّ الراسخون في العلم.

قال القونوي في مقدمة (مفتاح الغيب): «ولكل علم أيضاً معيار يعرف به

---

(١) شرح فصوص الحكم، القيصري: ج١؛ ص ٢٨٢.
(٢) نفس المصدر: ج١، ص ٨٧ ـ ٩١.

صحيح ما يختص به من سقيمه، وخطؤه من صوابه. ثم قال: ولما كان شرف كل علم إنما هو بحسب معلومه ومتعلقه، كان العلم الإلهي أشرفها لشرف متعلقه، وهو الحق تعالى، فكانت الحاجة إلى معرفة موازينه وتحصيل ضوابط أصوله وقوانينه أمسّ، وإنه وإن قيل فيه أنه لا يدخل تحت حكم ميزان، فذلك لكونه أوسع وأعظم من أن ينضبط بقانون مقنن وينحصر في ميزان معين، لا لأنه لا ميزان له، بل صح عند الكل من أهل التحقيق من أهل الله، أن له بحسب كل مرتبة واسم من الأسماء الإلهية، ومقام وموطن وحال ووقت وشخص، ميزاناً يناسب المرتبة والاسمَ»[1].

وقال القيصري في مقدمة (الفصوص): «... والفرق بينها وبين الخيالية الصرفة موازين يعرفها أرباب الذوق والشهود، بحسب مكاشفاتهم كما أن للحكماء ميزاناً يفرق بين الصواب والخطأ وهو المنطق، منها: ما هو ميزان عام وهو القرآن والحديث المبني كل منهما على الكشف التام المحمدي.

ومنها: ما هو خاص يتعلق بحال كل منهم الفائض عليه من الاسم الحاكم والصفة الغالبة له»[2].

وقال أبو حامد الاصفهاني المعروفة بـ(تركه) في آخر قواعد التوحيد: «إعلم أن أصحاب النظر والتعليم عندهم علم يمكن أن يتميز به النظر الصحيح عن الفاسد... وليس عند السالكين من أصحاب المجاهدة آلة شأنها ما ذكرناه.

[ثم قال]: لابد للسالكين من أصحاب المجاهدة أن يحصّلوا العلوم الحقيقية الفكرية النظرية أولاً بعد تصفية القلب بقطع العلائق المكدرة المظلمة... حتى تصبح هذه العلوم النظرية التي من جملتها الصناعة الآلية المميزة بالنسبة للمعارف اللدنية [أي المكاشفات] كالعلم الآلي المنطقي بالنسبة للعلوم النظرية.

[ثم أردف بقوله]: هذا إذا لم يكن له شيخ مكمل يرشده في كل مقام ومنزل»[3].

---

(١) مفتاح الغيب، القونوي: ص ٧.

(٢) مقدمة الفصوص، القيصري: ص ٣٢.

(٣) تمهيد القواعد، ابن تركه: ص ٥٨٩.

والظاهر أن هذه الدعوى من أبي حامد ـ في ضرورة تحصيل المنطق والفلسفة لمريدي الطريق من الصوفية في ظرف فقدان المرشد ـ من مختصاته الشخصية، ولم يوجد أحد من العرفاء والصوفية قبله ممن ذهب إليها، بل هذا الطريق العقلاني مذموم عندهم كما هو واضح من صريح كلماتهم.

معالم المدرسة الصوفية العرفانية:

وبعد الفراغ من استعراض كلمات القوم ومشايخهم حول هذه المدرسة العرفانية يمكننا أن نشير إلى المعالم الرئيسية لهذه المدرسة العتيقة:

الأول: تعتمد هذه المدرسة على قلب الإنسان كأداة معرفية وحيدة في كشف الحقائق، والظاهر أن المقصود من القلب هنا هو عين جوهر النفس الناطقة المجردة عن المادة في مقام الذات، والمتعلقة بالبدن عن طريق قواها المتعددة.

الثاني: ترى هذه المدرسة أن قلب الإنسان ـ بما أنه من سنخ عالم الغيب والمجردات ـ مرآة صافية تحمل الاستعداد التام لإشراق العلوم الغيبية عليها لولا الموانع والحجب التي لحقتها بعد تعلقها بالبدن، وهذه الحجب ليست إلاّ التعلقات النفسانية بعالم المادة ومبادئها الحسية والخيالية.

الثالث: إن القوة العقلية التفكيرية وإن تعلقت بالأمور المعنوية الشريفة، لكنها عاجزة في نفسها عن الوصول إلى حقائق الأشياء، ومنازعة من قبل القوة الوهمية والخيالية، بالاضافة إلى أن كثرة استعمالها يعدّ من أكبر الشواغل والموانع للإنسان عن السلوك العرفاني الصحيح.

الرابع: إن المعلم أو الشيخ في هذه المدرسة ليس له إلاّ دور التوجيه التكويني لمرآة قلب السالك إلى جهة الإشراق من باب معرفته بالأحوال النفسانية للمريد من جهة، وخبرته العالية بمنازل الطريق من جهة أخرى.

الخامس: إن فلسفة السلوك عندهم قائمة على التصفية العملية للنفس الإنسانية عن كل ما يشغلها عن التوجه إلى الله تعالى، ولا يكون ذلك إلاّ بتعطيل سائر القوى الإدراكية الحسية والخيالية والعقلية التفكيرية عن نشاطاتها العادية، ثم السعي لقطع سائر التعلقات النفسانية بعالم الطبيعة أولاً، ثم بكل ما سوى الحق تعالى ثانياً، بحيث تصبح النفس متوجهة بكليتها إلى مبدأ الفيض والوجود سبحانه وتعالى.

السادس: بناء على ما سبق، فإن الحركة المعرفية الصوفية ليست حركة تفكيرية في المعقولات بهدف معرفة الأشياء بالحد والبرهان؛ بل هي حركة وجدانية في التعلقات النفسانية، بالانتقال من حالة نفسانية مادية خسيسة إلى حالة نفسانية معنوية شريفة، بهدف الوصول إلى الحق تعالى.

ومعنى الوصول هو قطع كل التعلقات النفسية بكل ما سوى الله تعالى بطي المراحل والمنازل المتعددة، حتى لا يبقى في قلب السالك إلاَّ ربه ولا يشاهد غيره، وهو المسمى عندهم بالفناء.

السابع: إن السالك يعتمد في حركته النفسانية على العبادات والرياضات الشرعية المختلفة المدوّنة في كتبهم، والتي ليس لها إلاَّ هدف واحد، وهو ترويض كل القوة النفسانية على المسالمة والمشايعة لقلب السالك في التوجه إلى الله تعالى، بحيث يصبح وجوده كله وجوداً وحدانياً يسير في اتجاه واحد.

الثامن: مع استمرار حركة السالك في رياضاته ومجاهداته وإزالة الحجب وانتقاله من حالة إلى حالة، تصفو نفسه وتشرق على قلبه أنواع المعارف الغيبية الصورية والمعنوية المسماة بـ(المكاشفات)؛ وذلك بحسب استعداداته المختلفة.

والمعارف الصورية هي عبارة عن تمثلات خيالية برزخية لموجودات عالم الغيب من الحوادث الطبيعية المستقبلية أو الجن والملائكة والأرواح والحور والقصور وغيرها من الموجودات الغيبية، وأما المعارف المعنوية فهي عندهم إما إلهامات حدسية وعلوم حصولية شريفة من سنخ حكم الأنبياء والأولياء عليهم السلام؛ أو علوم حضورية ومشاهدات قلبية لأعيان الموجودات الغيبية.

التاسع: استعمل العرفاء الأدلة العقلية في مقام الإثبات العلمي لا من باب الإيمان بها؛ بل من باب الاحتجاج بها على خصومهم لإلزامهم بصحة مطالبهم.

وقد توسلوا في سبيل ذلك بشتى الطرق البرهانية والجدلية، وقد وصلت هذه الأساليب إلى ذروتها على يد الفيلسوف الكبير صدر الدين الشيرازي المعروف بـ(الملا صدرا)، والذي بذل جهداً عظيماً، وأبدى مقدرة كبيرة وسخّر كل طاقاته العقلية لإثبات مباني الصوفية، واعتقاداتهم بالأدلة العقلية البرهانية بحسب اعتقاده؛ وذلك في مدرسته الفلسفية الخاصة، والتي سماها بـ(الحكمة المتعالية)، وسيتم التعرض لها فيما بعد.

العاشر: سعى العرفاء إلى تصوير ميزان معرفي توزن به معارفهم وعلومهم الكشفية لتمييز الحق من الباطل فيها؛ وذلك بعد أن أعرض سلفهم من الصوفية عن البحث عن الميزان أو الكلام عنه، على أساس أن معارفهم ذوقية وجدانية بيّنة، أو أنها فوق طور العقل، وبالتالي لا تخضع لأي ميزان علمي معيّن، فهي فوق كل ميزان.

وقد أشرنا إلى أن كلماتهم مضطربة حول هذا الأمر المهم، فهناك من طرح المنطق والفلسفة كميزان، وهناك من طرح النصوص الدينية من الكتاب والسنة ـ من باب أنها كشف المعصوم ـ وجعلها هي الميزان، وهناك من ذهب إلى أن الشيخ هو الميزان، وآخر إلى أن هناك موازين خاصة بالمراتب والمقامات العرفانية لا يعلمها إلاّ أهلها من الراسخين في العلم.

نقد المدرسة الصوفية العرفانية:

بعد الفراغ من بيان المعالم الكلية لهذه المدرسة، لنا أن ننظر فيها بالنظر التحقيقي من جهات:

الأولى: إن شرافة هذا الطريق تكمن في تكميل القوة العملية للنفس الناطقة الإنسانية، والارتقاء بها إلى أعلى مراتب التوحيد والإيمان مع مراعاة الشرائط الأخرى، وهذا الأمر مما لا ريب فيه أيضاً عند جمهور الفلاسفة والحكماء. إذن فهذا السلوك العملي ليس من مختصات المدرسة الصوفية بل لغيرهم فيه نصيب.

بيان ذلك: إن الفلاسفة والحكماء يرون أن طريق الكمال الحقيقي للإنسان ـ بما هو ناطق وعاقل ـ هو في تكميل القوتين العاقلتين النظرية والعملية، قال أبو نصر الفارابي في (تحصيل السعادة): «إذا انفردت العلوم النظرية، ثم لم يكن لمن حصلت له قوة على استعمالها في غيرها [أي قوة عملية][1] كانت فلسفة ناقصة، والفيلسوف الكامل على الإطلاق هو أن تحصل له العلوم النظرية، وتكون له قوة على استعمالها»[2].

---

(١) ما بين المعقوفتين [] للكاتب.

(٢) تحصيل السعادة، الفارابي: ص ٨٩.

ثم أضاف: «فيكون الكامل على الإطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظرية أولاً، ثم العملية ببصيرة يقينية»[١].

وكمال القوة النظرية عندهم هو في معرفة الأشياء على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر بالحد والبرهان، وبالتالي صيرورة الإنسان عالماً علمياً مضاهياً للعالم العيني.

قال الشيخ الرئيس ابن سينا في الإشارات والتنبيهات: «وكمال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه جلية الحق الأول، قدر ما يمكن أن ينال منه ببهائه الذي يخصّه، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجرداً عن الشوب»[٢].

وكمال القوة العملية عندهم هو في استيلائها على القوة البدنية بالتجرد عن العلائق المادية.

والكامل في القوتين يسمى عندهم بـ(الحكيم المتأله) أو (العارف المتنزه).

قال ابن سينا في الإشارات: «والعارفون المتنزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن، وانفكوا عن الشواغل خلصوا إلى عالم القدس والسعادة وانتعشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها»[٣].

قال الشارح المحقق الطوسي: «يريد بالعارف؛ الكامل بحسب القوة النظرية، والمتنزه؛ الكامل بحسب القوة العملية، فإن كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية»[٤].

وبعد أن فرغ ابن سينا من بيان أحوال الكاملين بحسب القوة النظرية في النمط الثامن من كتابه (الاشارات والتنبيهات)، شرع في الكلام عن أحوال الكاملين بحسب القوة العملية في النمط التاسع الموسوم بـ(مقامات العارفين)، وليس المقصود من العارفين عامة الصوفية، الكاملين بحسب القوة العملية ـ دون النظرية ـ كما قد يتوهم البعض، بل المقصود من العارفين الفلاسفة المتألهون الكاملون بحسب القوتين النظرية

---

(١) نفس المصدر.
(٢) الإشارات والتنبيهات (شرح المحقق الطوسي): ص ٣٤٥.
(٣) نفس المصدر: ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤.
(٤) نفس المصدر: ٣٥٤.

والعملية، الذين يشكلون قمة الهرم بالنسبة لعموم العارفين، فهم المقصودون أولاً وبالذات.

وقد بيّن الشيخ في هذا النمط أنحاء ومراتب السلوك العملي في قطع العلائق المادية، وما يلزم من ذلك من المشاهدات والمكاشفات التي ترد على قلب السالك المريد، إلى أن تنتهي به إلى مرحلة الفناء التي لا يرى فيها العارف السالك إلاّ الحق سبحانه وتعالى.

وما كتبه الشيخ يعدُّ أفضل ما كتب في التصوف في هذا الزمان، ولذا قال الفخر الرازي فيه: «إن هذا الباب أجلّ ما في هذا الكتاب، فإنه رتب فيه علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه من قبله ولا لحقه من بعده»[١].

مع العلم أنَّ ابن سينا كتب هذا النمط في مقامات العارفين ودرجات السالكين قبل أن يولد محي الدين والقونوي والقيصري وغيرهم من العرفاء الصوفية بأكثر من قرنين من الزمان.

والمقصود من كل ما تقدم بيان عدم اختصاص هذا النحو من السلوك العملي في تصفية النفس والوصول إلى الله تعالى بالمدرسة الصوفية، بل هو من ضروريات الطريق في تكميل العقل العملي ـ الذي أولاه الفلاسفة كل الاهتمام والعناية ـ إلى جانب تكميل القوة النظرية العاقلة.

ولكن الصوفية اشتهروا بهذا الطريق دون غيرهم لاقتصار هممهم وتوجههم إليه وانقطاعهم وعكوفهم عليه دون غيره، ونحن لا ننكر فضلهم وفضيلتهم في هذا الطريق، من حيث كونهم أهل خبرة وتخصص في هذا المجال العملي، ولكن التخصص في أمر شيء، وكونه محصوراً فيهم شيء آخر.

فحالهم كحال أصحاب المذهب التجريبي ـ كما أشرنا إليه من قبل ـ من حيث عكوفهم على الجانب العملي دون غيره، الأمر الذي يقتضي نبوغهم فيه، ولكن لا يعني ذلك انحصار المسلك التجريبي فيهم، بل التجربة من مبادئ البرهان عند الفلاسفة وأصحاب المذهب العقلي أيضاً.

---

(١) الإشارات والتنبيهات (شرح المحقق الطوسي): ج٣، ص ٣٦٣.

الثانية: عدم الاهتمام والعناية بتكميل القوة النظرية في معرفة الأشياء بالحد والبرهان، والتي تُعدُّ من أعظم الكمالات الإنسانية عند طالب الحق والحقيقة، لبناء الرؤية الكونية الاعتقادية الصحيحة، الأمر الذي جعلهم في معرض الانحراف العقائدي الكبير.

فلا يمكن بأي وجه من الوجوه أن يغني كمال القوة العملية عن هذا الضعف، والواقع خير دليل على ذلك، إذ أننا نجد الاختلافات الجوهرية في أصول الاعتقاد واقعة بينهم، حيث ظهر المسلك الصوفي في أغلب الملل والنحل من البوذية والهندوسية إلى المسيحية والمذاهب الإسلامية المختلفة، ولا يمكن أن تكون كل هذه المذاهب المتباينة، بل المتقابلة، صادقة ومطابقة للواقع.

الثالثة: إن تكامل القوة العملية لا يستلزم تكامل القوة النظرية، لاختلاف الموضوع والمنهج والغاية، بل إن حقيقة السلوك هو تعميق الإيمان بما يعتقده الإنسان، وبما يكتسبه من علوم ومعارف قبل السلوك، ونحن لم نرَ أحداً قد غيّر مذهبه أو اعتقاده بعد سلوكه العرفاني.

وخير شاهد على ذلك مجموع المسائل التي بعث بها قطب العارفين في هذه المدرسة، (صدر الدين القونوي)، إلى المحقق الطوسي رحمه الله يستفسر فيها عن بعض المسائل الفلسفية المتعلقة بالتوحيد، وقد كشفت تلك المسائل عن ضعفه الشديد في الجانب الفلسفي والاعتقادي، على رغم وصوله إلى أعلى مراتب الكمال في الجانب العملي، كما هو مشهور، وكما صرّح هو بنفسه.

قال القونوي في المسائل: «فهذه بعض المسائل التي كان قديماً قد اعتاص على الداعي في بداية تحصيله وشبابه كشف سرها ومعرفة جليّ أمرها، ولم يحصل له من كلام أهل البحث والتحصيل فيها ما يشفي عليلاً أو يوضح إلى معرفة مضمون هذه المسائل سبيلاً. فلما آيس من حصول المراد من أقاويل أهل البحث والتحصيل وتوجه إلى الحق بالتعرية والافتقار، على نحو ما استفاد من نصائح أولي الأيدي والأبصار، اجتذبه الحق بعنايته إليه، وعرّفه بعد التحقيق بمعرفته كل ما كان قد أعتاص عليه إلى غير ذلك، بل مما لم يخطر ببال، بل يتحقق بذوقه وشهوده بعد تجاوز مرتبتي البحث والمقال. فأحب بعد ذلك، كما قلنا، من حيث عدم اقتناع الهمة بالمحصول أن

يستفيد من فضله سبحانه الذي هو للصفوة من عباده مبذول، اختار بحكم حالته البرهانية السؤال عن هذه الأمور من الجناب المولوي الذي هو بأنواع صور الإفادة قيّم وجدير، عسى أن يعرف بما يقتضيه الرأي الصائب فيها ويبينه على البراهين التي يعول عليها ويستند الحكم والاختيار إليها، عساه أن يجمع كما سبقت الإشارة إليه، بين الطمأنينتين البرهانية والعيانية، والدلائل العقلية والبرهانية، ففي ذلك مزيد وضوح، وكمال تحقق رافع لأنواع الاشتباه»[١].

وفي كلامه إشارة واضحة إلى إنه وبعد أن مرّ بمرحلة الشك العلمي التجأ إلى السلوك العملي حتى حصل له الاطمئنان بالذوق والشهود، ومع ذلك فقد بقت معه حالة الشك العلمي السابقة بعد السلوك، فأراد أن يجمع بين المعرفة القلبية والمعرفة العقلية البرهانية، والتي ظلت على حالها بعد السلوك، فالتجأ إلى علاّمة عصره الفيلسوف المحقق نصير الدين الطوسي رحمه الله لاستجلاء شكوكه ورفع هواجسه، وهو صريح في إثبات المطلوب الذي أشرنا إليه من عدم التلازم الذاتي بين التكامل النظري والعملي.

الرابعة: النزعة السوفسطائية الشديدة لديهم، والمتجلية في تشكيكهم في الأحكام العقلية البرهانية، وأنها متباينة بتباين المدارك الذهنية والأمزجة الشخصية، بنحو لا يمكن معه التعويل عليها أو الأطمئنان والركون إليها. وهذا الأمر المؤسف ظاهر في كلمات مشايخهم وأقطابهم، بنحو لا يمكن دفعه أو تأويله، وهو ما انعكس بشدة على سلوكهم العملي، لذا نراهم قد أعرضوا عن العلم وأهله، وانكبوا على السلوك العملي المحض، ولم يلجأوا للاستدلال العلمي في نهاية المطاف، إلا لإلزام خصومهم بما ألزموا به أنفسهم، كما نقلنا ذلك عنهم.

وللمتتبع أن يراجع إشكالات الفناري في مصباح الأنس على المنهج العقلي ليرى أنها حملت روح التشكيك والسفسطة في إبطال التعليم[٢].

ولا بأس من أجل المزيد من الاستظهار أن ننقل مقتطفات من أقوال قطب العارفين وشيخ السالكين في هذه المدرسة، المولى صدر الدين القونوي في رسالته

(١) أجوبة المسائل النصيرية، المحقق الطوسي: ص ١٩٧.
(٢) مصباح الأنس، الفناري: ص ١٠.

المفصحة عن منتهى الأفكار وسبب اختلاف الأمم. قال: «فلما رأى المستبصرون من أهل الله ما ذكرنا، واستقرأوا أيضاً ما في أيدي الناس من العلوم، وجدوها ظنوناً وتخيلات، وإن كان بعضها أقوى من بعض، ولم يجدوا شيئاً منها يقوم على ساق، ولا يجتمعون في الحكم على شيء بحكم يقع بينهم عليه الاتفاق، مما خلا أكثر المسائل الرياضية الهندسية لكون براهينها حسية»[1].

وقال في فصل ثانٍ: «فإن الأحكام العقلية تختلف بحسب تفاوت مدارك أربابها. والمدارك تابعة لتوجهات المدركين، والتوجهات تابعة للمقاصد، التابعة لاختلاف العقائد والعوائد والأمزجة والمناسبات»[2]، وهو صريح في القول بالنسبية والتعددية الفكرية.

ثم أكد على مذهبه هذا بقوله: «فاختلف للموجبات المذكورة، أهل العقل النظري في موجبات عقولهم، ومقتضيات أفكارهم وفي نتائجها، واضطربت آراؤهم، فما هو صواب عند شخص هو عند غيره خطأ، وما هو دليل عند البعض، هو عند الآخرين شبهة، فلم يتفقوا في الحكم على شيء بأمر واحد، فالحق بالنسبة إلى كل ناظر، هو ما استصوبه ورجحه واطمئن به»[3].

ثم عاد وشكك في اعتبار البراهين العقلية بقوله: «ورأينا أيضاً أموراً كثيرة قررت بالبراهين قد جزم بصحتها قوم، بعد عجزهم وعجز من حضرهم من أهل زمانهم عن العثور على ما في مقدمات تلك البراهين من الخلل والفساد، فظنوها براهين جلية وعلوماً يقينية، ثم بعد مدة من الزمان تفطنوا هم أو من أتى من بعدهم، لإدراك خلل في بعض تلك المقدمات أو كلها، وأظهروا وجه الغلط فيها والفساد... ثم إن الكلام في الإشكالات القادحة، هل هي شبهة أو أمور صحيحة كالكلام في تلك البراهين، والحال في القادحين كالحال في المثبتين السابقين»[4].

ثم ختم كلامه بقوله: «فيتعذر إذاً وجدان اليقين وحصول الجزم التام بنتائج الأفكار والأدلة النظرية»[5].

---

(١) الرسالة المفصحة، نقلاً من كتاب أجوبة المسائل النصيرية: ص ١٧٨.
(٢) نفس المصدر: ص ١٨٣.
(٣) نفس المصدر: ص ١٨٣.
(٤) نفس المصدر: ص ١٨٤.
(٥) نفس المصدر.

أقول: هذا جزاء من ترك العروة الوثقى، ولم يطلب العلوم العقلية من مظانها، وليت شعري لو كان ما في أيدي الناس من العلوم والمعارف ليس إلا خيالات وأوهام، والأحكام العقلية نسبية، والبراهين الفلسفية لا تفيد الاطمئنان، وجميع الأدلة النظرية فاقدة للميزان، فكيف اهتدى لسبيل السلوك العملي إلى الله تعالى، ومن الذي دعاه إليه أو ما الذي دلّه عليه؟!

ونحن لا نملك للرد عليه في هذا المقام إلاّ الأجوبة التي أوردناها للرد على السوفسطائيين والشكاكين في المقصد الأول، فليرجع إلى هناك.

الخامسة: إن الكشف عندهم إما صوري أو معنوي، ونحن لا ننكر عليهم إمكان حصول مثل هذه المعارف الغيبية الشريفة أو وقوعها بالفعل، لا سيّما بعد تصفية النفس عن التعلقات المادية المانعة لجوهر النفس عن إدراك الأمور الغيبية، فالكشف الصوري كالمنامات الصادقة التي تكشف عن الحوادث المستقبلية عند كثير من الناس، أو مشاهدة أرواح الأولياء والصالحين، وأما الكشف المعنوي للمعاني الغيبية فهو أمر واقع لأصحاب السلوك من المؤمنين المخلصين؛ ويشهد له ما ورد في الحديث النبوي الشهير: «من أخلص لله أربعين يوماً فجّر الله ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»[١].

ولكن ينبغي أن يُعلم أن هذه المعارف المعنوية ليست من سنخ العلوم والمعارف المدرسية التخصصية، بل هي من سنخ الحكم الأخلاقية الشريفة، كالتي جاء بها الأنبياء عليهم السلام، والتي تزهّد في الدنيا وترّغب في الآخرة؛ وتحذّر من غرور الدنيا والنفس والشيطان.

أما ما يدّعونه من المعارف الفلسفية الخاصة، كالوحدة الشخصية للوجود، أو مراتب الظهور والتجليات، وغيرها من مسائل العرفان النظري، فلا اعتبار لها إلاّ بعد مطابقتها للميزان العقلي البرهاني.

وأما بالنسبة لما يدّعونه من المشاهدات القلبية الحضورية لأعيان الموجودات الخارجية فهو أمرٌ مستحيل في نفسه، وسنبين حقيقته لاحقاً.

---

(١) بحار الأنوار، العلاّمة المجلسي: ج ٦٧، ص ٢٤٩.

السادسة: إن ما يدعونه من العلم الحضوري بالأشياء، منحصر عند الفلاسفة في علم العلة الفاعلة بنفسها وبمعلولها القائم الوجود بها، وعلم النفس الإنسانية بذاتها وبشؤوناتها الذاتية، والتي منها قواها وما فيها من صور الأشياء الخارجية القائمة بها، والتي هي في حكم معلولاتها، وعليه فلا معنى للعلم الحضوري للنفس بوجود غيرها المباين لها وغير القائم بها كما يزعم الصوفية ومن يجري مجراهم؛ لاستحالة قيام الجوهر بالفعل بجوهر آخر غير معلول له.

بحث بديع في حقيقة العلم الحضوري وحجيته:

سبق وأن أشرنا في السابق إلى فلسفة العلم الحصولي، وأرجأنا البحث عن العلم الحضوري إلى هذا الموضع، فنقول:

إن علومنا الحضورية إنما تتعلق فقط بأصل وجود النفس وقواها، وكذلك انفعالاتها وميولها الإيجابية والسلبية تجاه الغير، دون أن تكون هذه الإدراكات كاشفة بنفسها عن أي معانٍ علمية ذات قيمة فلسفية لهذه المدركات الحضورية، ككونها واجبة أو ممكنة، جوهراً أو عرضاً، مادية أو مجردة، علة أو معلولاً؛ لأن هذا النحو من العلوم مختص بالعلم الحصولي المعقول والحاصل بالتفكير الفلسفي، والشاهد على ذلك أنّ عوام الناس مع إدراكهم لأنفسهم بالعلم الحضوري يبقون على جهلهم بحقيقة أنفسهم، ولا يصدق عليهم أنهم علماء بالنفس أو فلاسفة. وشاهدٌ آخر أن المريض العالم بأحواله بالعلم الحضوري، يراجع الطبيب للعلاج، والاستفسار عن حالته، مع كون الطبيب عالماً بأحوال المريض بالعلم الحصولي، مما يكشف أن العلم الحصولي هو العلم الحقيقي.

ولا يمكن القول بأن هذا الجهل نتيجة ضعف النفس أو عدم توجهها.

لأننا نقول: إن مع اشتداد النفس وتوجهها، يشتد الانفعال والتأثر الوجداني بأحوال النفس، كما سيأتي ذكره في بيان فلسفة السلوك العرفاني، ولا يستلزم ذلك المزيد من الانكشاف العلمي، اللهم إلاّ إذا استلزم ذلك إفاضات علمية جديدة من باب الإعداد أو الانتزاع العقلي، وهي في الواقع علوم حصولية لا حضورية.

وهذا الاشتداد الحضوري يكون مثله كمثل الأعمى الذي يقترب من النار تدريجياً، فيزداد تأثراً وإحساساً بها، دون أن يفهم أو يدرك شيئاً عن حقيقة تلك النار.

فالعلم الحضوري ليس إلاّ إحساساً باطنياً مبهماً، ولكن للتلازم الدقيق والسريع بين الشعور الحضوري والانعكاس الحصولي المباشر في العقل لهذا الإدراك الوجداني، فيتوهم أن هذا العلم الحصولي حضوري، لأن العلم الحضوري لا يمكن له أن يحكي شيئاً بنفسه.

نعم هذه المدركات الحضورية، تكون أشد تأثيراً من المفاهيم العلمية الحصولية في تحريك النفس تجاه الأشياء جذباً أو دفعاً؛ لأنها آثار عينية متأصلة، على خلاف المفاهيم العلمية التي هي وجودات علمية مثالية غير أصيلة كما ثبت ذلك في الفلسفة الأولى.

مناقشة العلاّمة الطباطبائي:

أرجعَ العلاّمةُ الطباطبائي رحمه الله سائر الإدراكات الحصولية إلى العلم الحضوري بالنفس وشؤوناتها، وادعى أن هذا يحل المشكلة المعرفية من أساسها، وقد أبطلنا ذلك فيما مضى من بيان فلسفة العلم الحصولي؛ فليراجع هناك.

ونتعرض هنا لكلامه حول المفاهيم الفلسفية:

قال: «ومن ناحية أخرى، فنفسنا وقوانا وأفعالنا النفسية حاضرة لدينا، ومعلومة لنا بالعلم الحضوري... والنسبة بين الأفعال والقوى وبين النفس سوف تعلم بالعلم الحصولي، كما كانت معلومة بالعلم الحضوري... وحينما نشاهد النسب فسوف نشاهد بالضرورة حاجاتها الوجودية؛ ولجوئها إلى النفس كما نشاهد استقلال النفس الوجودي أيضاً.

وتتجلى عبر هذه المشاهد صورة الجوهر أمامنا... ونرى من طرف آخر حاجة القوى والأفعال، فندرك أن هذه الحاجة تستلزم وجود أمر مستقل، ونحكم على هذه المحسوسات بالعرضية ونثبت لجميعها موضوعاً جوهرياً... والانتقال إلى قانون العلية والمعلولية الكلي يبدأ من هنا أيضاً»[1].

أقول: إن العلم الحضوري إنما يتعلق بالآثار الخارجية للموجودات المتأصلة بالأعيان، فالعلم الحضوري للنفس بوجودها أو وجود غيرها من قواها وشؤوناتها

---

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، العلاّمة الطباطبائي: ج1، المقالة الخامسة: ص 374 ـ 381.

الذاتية أمر معقول، لكونها موجودة في الخارج.

أما تعلق العلم الحضوري بالنسب والإضافات والسلوب، كالقيام في موضوع أو لا في موضوع، أو الاحتياج إلى علة أو الاستغناء عنها، وغيرها من المفاهيم الاعتبارية، غير المتأصلة في الأعيان، فأمر محال بل لا معنى له أصلاً.

نعم، للعقل أن يدرك العلاقة القائمة بين النفس وقواها بالعلم الحصولي بعد اتصاله بها مباشرة، كما أدرك العلاقة بين النار والحرارة، بعد اتصاله بهما بالحس الظاهري.

فالعقل تارة يدرك بآلة ـ كما في الأشياء الخارجة عن ذاته ـ وتارة يدرك مباشرة بلا آلة ـ كالأشياء الحاضرة لديه ـ فانقسام الماهيات الخارجية إلى قائمة في موضوع أو لا في موضوع، هي قسمة عقليه أولية لانتزاع مفهومي الجوهر والعرض، وتطبيقهما على مصاديقهما الخارجية المتغيرة والثابتة، أمر سهل. وكذلك احتياج الحوادث الخارجية إلى علة تخرجها من العدم إلى الوجود، أو الممكن إلى علة تخرجه عن حد الاستواء ـ وهو قانون العلية ـ أمر في غاية البداهة، وكذلك سائر المفاهيم الاعتبارية.

ولست أدري ما الذي ألجأه إلى تشييد أصول المعرفة الإنسانية البديهية على هذه النظرية المعقدة والمبهمة والتي تفتقر في إثباتها لعدة أصول فلسفية عرفانية جديدة، تخالف الأصول المشهورة والمحققة عند جمهور الفلاسفة، كنظرية (اتحاد العاقل والمعقول) غير المعقولة، والتي أبتدعها فرفوريوس الصوري ـ صاحب الإيساغوجي ـ وتلقفها من بعده الملا صدرا ورتب عليها آثاراً كثيرة، وهي نظرية عرفانية خيالية محضة، انتقدها الشيخ الرئيس بشدة في كتبه المختلفة.

قال في كتاب الإشارات والتنبيهات: «وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس، عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثني عليه المشاؤون، وهو حشف كله، وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه، ولا فرفوريوس نفسه، وقد ناقضه من أهل زمانه رجل، وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول»[1].

---

(١) الإشارات والتنبيهات (شرح المحقق الطوسي)، ص ٢٩٥.

وقال في كتاب النفس من الشفاء: «وأكثر ما هوّس الناس في هذا، هو الذي صنف لهم إيساغوجي، وكان حريصاً على أن يتكلم بأقوال مخيلة شعرية صوفية، يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل، ويدل أهل التمييز على ذلك كتبه في العقل والمعقولات، وكتبه في النفس»[1].

ولا أدري كيف يمكن أن تحل هذه النظرية مشكلة المطابقة المعرفية للواقع؟

فالعقل هو الحاكم المطلق على كل حال، سواء أدرك بآلة أو مباشرة بلا آلة، وهو كما يصيب ويخطأ في تحليلاته للموجودات الخارجة عن ذاته، فهو أيضاً يصيب ويخطأ في تحليلاته وتفسيراته لأحواله النفسية المعلومة بالعلم الحضوري، بل الخطأ في الثانية أكثر؛ لكونها ذوقية مجهولة المنشأ في أكثر الأحيان، ولا يمكن نقلها للآخرين في أغلب المباحث العلمية، فالميزان هو البرهان لا غير.

والحاصل: إن كل المساعي التي بذلت بعد الملا صدرا رحمه الله لرفع مكانة العلم الحضوري للنفس على العلم الحصولي، ربما كانت تكمن ورائها دوافع صوفية، ترجح السلوك البطني الوجداني على السلوك العقلي التفكيري.

إشارة عقلية إلى فلسفة السلوك العرفاني:

إن هذا السلوك العملي هو في الحقيقة حركة لجوهر النفس ـ المسمى عندهم القلب ـ بعقلها العملي في الكيفيات النفسانية، التي هي العلائق النفسية للسالك تجاه ما يحيط به من الأشياء، بيان ذلك:

إن الحركة الوجدانية لنفس السالك في التخلص من العلائق المادية الظلمانية، تعده للتحلّي بهيئات وكيفيات نفسانية مجردة نورانية تجعله أشد انفعالاً عن الصور والمفاهيم المعنوية، وأكثر ميلاً وحباً لها من غيره، الفاقد لهذه الهيئة النورانية، وهذه الهيئة الجديدة تجذب السالك بشدة إلى عالم المعنى والتجرد وتدفعه عن عالم المادة والطبيعة، وهذا هو نور الإيمان الذي ورد ذكره في الحديث النبوي الشريف عندما سئل النبي ﷺ عن معنى قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ﴾[2]، فقال: «إن النور إذا وقع في القلب انفسح له وانشرح، قالوا: يا

---

(١) الشفاء، ابن سينا، الفن السادس: ص ٣٢٩.
(٢) سورة الأنعام: ١٢٥.

رسول الله، فهل لذلك علامة يعرف بها؟ قال: التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود، والاستعداد للموت قبل نزول الموت»[1].

وكلما تجرد السالك عن الهيئات والعلائق النفسانية المادية، تصور بهيئات نفسية أشد نورانية من التي قبلها؛ لأن الكيف النفساني قابل للشدة والضعف، فتجذبه بنحو أكبر وأشد إلى عالم الغيب والقرب الإلهي، وهكذا إلى نهاية الطريق.

فهذه الحركة الشريفة للسالك مبدؤها العلاقة القلبية بعالم الطبيعة، ومنتهاها قطع جميع العلائق القلبية بما سوى الحق سبحانه وتعالى، وهو الوصول.

وهذا هو الذي أوهم الصوفية والعرفاء بأن هذا نحو من العلم الحضوري بالغير، غافلين عن أن هذا علم حضوري للنفس بانفعالاتها الشخصية تجاه الصور والمعاني الغيبية، فظنوا أن هذه الآثار العينية النفسانية آثاراً عينية للأشياء الخارجية، وبما أن الوجود الخارجي هو منشأ الآثار، فتوهموا أن الأشياء الخارجية حاضرة عند النفس بوجوداتها العينية، وليس الأمر كما توهموا، فالعقل والبرهان هو الحاكم في مثل هذه الموارد الملتبسة، ولا بأس بالاستشهاد ببعض الموارد الوجدانية البديهية، لتقريب هذا المطلب الشريف للأذهان:

المورد الأول: إن الصبي الصغير عندما يشاهد المرأة الحسناء مثلاً، لا يشعر تجاهها بأي شعور سوى حصول صورتها لديه، وهو بلا شك علم حصولي بهذه المرأة، ولكن حينما يبلغ الحلم يتغير شعوره تماماً تجاهها، ويشعر بميل شديد إليها، ولا يعني هذا أنه أدركها بالعلم الحضوري، بل حالة الفحولة والرجولة التي حصلت له بعد البلوغ ـ وهي هيئة نفسانية ـ هي التي جعلته ينجذب نحوها بعد مشاهدتها.

المورد الثاني: نجد أن المريض لا يشتهي الطعام الطيب الشهي مع مشاهدته إياه، ولكن بعد البرء يشتهيه وينجذب إليه بشدة، ولا يعني ذلك أنه أصبح يشاهد الطعام بالعلم الحضوري بعد أن كان يدركه بالعلم الحصولي، بل إن ارتفاع الحالة المرضية العرضية، وحصول الهيئة الصحية البدنية، غيّر انفعاله تجاه الطعام.

فالمحجوب الذي لا يلتذ بالأمور الغيبية المعنوية كالمريض الذي لا يلتذ بالطعام

---

(١) بحار الأنوار، العلامة المجلسي: ج ٧٠، ص ١٢٢.

كما في قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾[1]، فإذا ارتفع عنه الحجاب واستنار قلبه بنور الإيمان عادت إليه حالته الصحية وآثر الآخرة على الدنيا.

فالحاصل: إن جميع الحالات الوجدانية الحضورية للسالك لا تتعلق بوجود الأشياء وحقائقها المغايرة له كما يتوهم هؤلاء، بل بأحواله النفسانية والعاطفية تجاه تلك الأشياء الحاصلة له بصورها ومعانيها الغيبية. وهذه هي حقيقة الإيمان الباعثة على المزيد من العبادة والعمل الصالح، فافهم ذلك واغتنم.

السابعة: فقدان الميزان الصناعي المعتبر لعلومهم ومعارفهم الحاصلة لهم بالسلوك العملي، مما يمنع العاقل من التعويل عليها أو الاطمئنان والركون إليها، ويسلبها اعتبارها العلمي، اللهم إلاّ ما طابق منها العقل الصحيح أو النقل الصريح.

بيان ذلك: إن سلوكهم العلمي في تدوين معارفهم الكشفية؛ يكشف عن استخفافهم وعدم مبالاتهم بمسألة وجود الميزان المعرفي، فهناك من أهملها ولم يتعرض لها بالكلية ـ كأغلب العرفاء وعلى رأسهم الشيخ محي الدين بن عربي، وكأن معارفهم بديهية لا تفتقر إلى الميزان ـ وهناك من جعلها في آخر فصل من كتابه ـ كصاحب (قواعد التوحيد) المعروف بـ(تركه)، حيث أشار إليها بنحو مقتضب وأحال التفاصيل إلى موضع آخر لا يسعه المقام كما يقول ـ وكأن الأمر لا يعنيه ـ هذا بالإضافة إلى اضطراب كلماتهم حول هذه المسألة الضرورية والمصيرية.

ونحن نقول لهم: إن كان ميزان معارفكم هو البرهان العقلي؛ فنعم الميزان، ولكن حينها تصبح مسائلكم مسائل فلسفية محضة؛ لأن الفلسفة هي العلم الباحث عن المسائل الوجودية الغيبية مطلقاً بالبرهان العقلي، سواء كان حصول هذه المسائل حاصلاً من التأمل والاعتبار العقلي، أو السلوك العملي؛ وعندها فلا حاجة لنا إلى ما يسمى بالعرفان النظري؛ الذي تمحلوا له موضوعاً توهموا أنه أعم من موضوع الفلسفة، وليس كذلك.

وفي نظري، ليس هناك أي مبرر لفصل العرفان النظري عن الفلسفة، إلاّ الهروب من الرقابة البرهانية، والاكتفاء بالأدلة الجدلية والخطابية لتمرير مبانيهم العرفانية.

---

(١) سورة البقرة: ١٠.

وأما إن كان ميزانكم هي النصوص الدينية، فيرد عليكم ما أوردناه على المدرسة الكلامية من عدم صلاحية أكثر هذه النصوص للميزان المدرسي، لعدم كونها في مقام بيان هذه المباحث التخصصية، ولعدم العلم بصدور كثير من أخبار الآحاد عن المعصوم، أو عدم العلم بجهة صدورها أو لظنية الاستظهارات العرفية لها. حيث لا تفيد العلم المطلوب في الاعتقاد التفصيلي.

وإن كان ميزانكم هو الشيخ الكامل. فنقول: إن لم يكن معصوماً فلا حجة لكلامه، وغاية ما يمكن أن يفيده هو الظن، لكونه من أهل الخبرة، ولكن الظن في الاعتقاد لا يغني من الحق شيئاً.

وأما قولهم. إن لكل منزل ومقام ميزان يخصه، فهو إحالة على المجهول، ولا يرجع إلى أمر محصل. فللميزان ينبغي أن يكون ميزاناً موضوعياً صناعياً علمياً معتبراً. وإلا فلا قيمة له في سوق الاعتبار عند العقلاء، فافهم وتدبر، ولا تتبع سبيل الذين لا يعلمون.

الفصل الخامس
المدرسة التلفيقية

وهي التي تعتمد أكثر من منهج معرفي في كشف الواقع. وقد تمثلت في المدرسة الإشراقية ومدرسة الحكمة المتعالية.

الأولى: المدرسة الإشراقية

ورائدها الفيلسوف النابغة شهاب الدين السهروردي رحمه الله صاحب حكمة الإشراق.

وهو يعتمد في مدرسته على البحث العقلي البرهاني والكشف الذوقي العرفاني، ويعتبر الطريق الثاني منطلقاً وأساساً للأول.

قال في مقدمة كتابه حكمة الإشراق: «اكتب لكم كتاباً، اذكر فيه ما حصل لي بالذوق في خلواتي ومنازلاتي»[١]، أي ما حصل له من المكاشفات العرفانية بالسلوك، ثم قال أيضاً في بيان لزوم تقدم السلوك والكشف العرفاني على طريق البحث في فهم كتابه: "وأقل درجات قارئ هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهي وصار وروده ملكة له، وغيره لا ينتفع به أصلا، فمن أراد البحث وحده، فعليه بطريقة المشائين: فإنها حسنة للبحث وحده، محكمة»[٢].

وأضاف أيضاً: «وهذا سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة [أي الفكرية] وأنظم وأضبط وأقل إتعاباً في التحصيل، ولم يحصل لي أولاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت عليه الحجة، حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً، ما كان

(١) مجموع مصنفات شيخ الإشراق: ج٢، ص ٩٠.
(٢) نفس المصدر: ج٢، ص ١٢.

يشكك فيه مشكك»[١].

ثم أكد على ضرورة بناء البحث الفلسفي على الكشف العرفاني بقوله: «وكما أنّا شاهدنا المحسوسات وتيقنا بعض أحوالها ثم بنينا عليها علوماً صحيحة ـ كالهيئة وغيرها ـ فكذا نشاهد من الروحانيات أشياء، ثم نبني عليها، ومن ليس هذا سبيله فليس من الحكمة في شيء وستلعب به الشكوك»[٢]، وهو شبيه بقول محي الدين بن عربي (من لا كشف له لا علم له) كما سبق وأن أشرنا إليه.

ويظهر من كلامه هذا ترجيحه طريق الكشف والمشاهدة القلبية على طريق البحث والبراهين العقلية، وأن المكتفي بالبرهان العقلي ستلعب به الشكوك.

نقد المدرسة الإشراقية:

أولاً: يرد على مسلكها الصوفي ما أوردناه على المدرسة الصوفية، فليراجع هناك.

ثانياً: تشبيهه المشاهدات القلبية بالمشاهدات الحسية ليس في محله، لكون الأولى ذاتية ذوقية خاصة، والثانية موضوعية علمية مشتركة قابلة للتجربة والإثبات العلمي بحكم العقل، حيث إنّ التجربة الحسية من مبادئ البرهان كما مضى.

ثالثاً: اعتماده على المشاهدات القلبية المجهولة المصدر كأساس للعلم واليقين، مما ليس له وجه علمي برهاني، لاحتمال كونها إفاضات باطنية خيالية متأثرة بالمزاج أو بالمعارف الحصولية الكسبية، أو إلقاءات شيطانية وهذا كله مما لا ينكره الصوفية أنفسهم، ووجود الاحتمال كافٍ في بطلان الاستدلال.

رابعاً: تشكيكه في الحد والبرهان المجرد عن الكشف والعيان، مجاراة لإخوانه من الصوفية، مما لا يليق بشأنه كفيلسوف، وسوف نتعرض لأمثال هذه التشكيكات والشبهات في بحث المنهج العقلي البرهاني، إن شاء الله تعالى.

خامساً: لقد قسم السهروردي كتابه حكمة الإشراق إلى قسمين، الأول في ضوابط الفكر، والثاني في الأنوار الإلهية.

---

(١) نفس المصدر: ص ١٠. وما بين المعقوفتين للمصنف.
(٢) نفس المصدر: ١٣.

أما القسم الأول: فقد وضعه على طريقة أهل البحث العقلي، حيث انتقد بعض قواعد الفلاسفة المشائين بإشكالات واهية ومردودة، وأجاب عنها كبار الفلاسفة من بعده كالسيد الداماد والملا صدرا، كما سعى في تعديل ظواهر بعض القواعد المنطقية بنحو لا ثمرة حقيقية أو علمية من ورائها، ولذلك لم يتابعه عليها أحد من بعده.

أما القسم الثاني: المسمى بمبحث الأنوار الإلهية، فقد استبدل لفظ الوجود فيها بلفظ النور، والفيوضات بالتشعشعات، والأجسام بالبرازخ، والنفوس بالأنوار الاسفهبدية، والعقول بالأنوار القاهرة، وغير ذلك مما يناسب مزاجه الإشراقي، ولا ترجع إلى محصل فلسفي أو إبداع حقيقي.

هذا، وإن كل مبانيه الفلسفية جاءت إما موافقة ومؤكدة لمباني جمهور الفلاسفة قبله، أو مخالفة لهم قد ثبت بطلانها بالبرهان أو ظلّت محل تأمل وترديد.

وليس المقصود مما تقدم الانتقاص من المقام العلمي والفلسفي أو العرفاني الشامخ للسهروردي، بل المقصود إثبات أن الكمال في القوة العملية لا يقتضي دائماً نفس الكمال في القوة النظرية، وإن كان معداً لها ومطلوباً فيها من دون شك.

الثانية: مدرسة الحكمة المتعالية

وصاحبها هو الفيلسوف الشهير والحكيم المتأله صدر الدين الشيرازي رحمه الله المعروف بـ(ملا صدرا).

وقد اعتمد في مدرسته الجديدة على ثلاثة مناهج معرفية لكشف الواقع، هي (المنهج العقلي البرهاني) و(المنهج الديني الكلامي) و(المنهج الصوفي العرفاني) أو كما يقال البرهان والقرآن والعرفان، وقد اعتبر هذه المناهج الثلاثة قنوات معرفية مستقلة تكشف عن حقيقة واحدة، وأن الحق هو ما تطابقت على كشفه هذه القنوات الثلاث.

قال في كتاب المبدأ والمعاد في التأليف بين العقل والكشف العرفاني: «فأولى أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألهين من الحكماء والمليين من العرفاء»(1).

أما بالنسبة للجمع بين العقل والشرع فنجده يقول في كتابه (الأسفار العقلية): «حاشا الشريعة الحقة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية

---

(1) المبدأ والمعاد، الملا صدرا: ص ٢٧٨.

الضرورية، وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة»[١].

وقال المحقق الأشتياني (ت ٢٠٠٦ م) في مقدمته على كتاب (الشواهد الربوبية): «ومأخذ الأفكار العرفانية للملا صدرا ـ كسائر الكمل من الصوفية ـ هو الكتاب والسنة، مع الفرق أن الملا صدرا قد استفاد بنحو أكثر من الحقائق الواردة في روايات أهل البيت عليهم السلام، وما يدل على ذلك شرحه لأصول الكافي، وتفسيره للقرآن الكريم»[٢].

وللملا صدرا في مقدمة شرحه على (أصول الكافي) كلام يبرز به نظرته الفلسفية العرفانية المدرسية للكتاب والسنة حيث يقول: «ثم اعلموا يا إخواني المؤمنين: أن علم الحديث كعلم القرآن مشتمل على ظاهر وباطن ومجمل ومبيّن وتفسير وتأويل... وكما أن القرآن يوجد فيه علوم المكاشفة ما يختص بدركه أهل الله خاصة وهم أهل القرآن: وهي غوامض علم التوحيد وعلم الملائكة والكتب والرسل وعلم المعاد وحشر النفوس والأجساد، كذلك يوجد فيه من القصص والأحكام وعلم الحلال والحرام والعقود...

ما يعمّ إدراكه وينتفع به عامة الخلق، هذه للدنيا وتلك للآخرة، هذه للأبدان وتلك للأرواح: متاعاً لكم ولأنعامكم، فهكذا حال الحديث حيث يوجد فيه القسمان علم الدنيا وعلم الآخرة، وعلم المعاملة وعلم المكاشفة وهو يختص بدركه أهل الله»[٣].

وقال أيضاً في إثبات حجية المكاشفات العرفانية في كتاب الشواهد الربوبية: «ولا تستحقرن يا حبيبي خطابات المتألهين [أي مكاشفاتهم] فإنها في إفادة اليقين ليست بأقل من حجج أصحاب البراهين»[٤].

بل يلوح من كلماته ترجيح المسلك الصوفي على غيره، قال في كتاب (مفاتيح الغيب): «إن كثيراً من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبي اللدني الذي يعتمد عليه السلاك والعرفاء، وهو أقوى وأحكم من ساير العلوم»[٥].

---

(١) الأسفار العقلية، الملا صدرا: ج٤، ص ٧٥.

(٢) الشواهد الربوبية، الملا صدرا: ص٨.

(٣) شرح أصول الكافي، الملا صدرا: ص ١٧٠.

(٤) الشواهد الربوبية، الملا صدرا، ص ٢٢١ وما بين المعقوفتين للمصنف.

(٥) مفاتيح الغيب، الملا صدرا، ص ١٤٢.

بل ذهب في مقدمة كتاب (الأسفار) إلى أن العلم الحقيقي واليقيني هو هذا العلم العرفاني، وما سواه ظلمات وحجب، قال: «وليعلم أن معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة: ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي أو الفقيه وراثة وتلقناً، فإن المشغوف بالتقليد والمجمود على الصورة [أي الاخباريين] لم ينفتح له طريق الحقائق كما ينفتح للكرام الإلهين، ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين... ولا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام، كما هو عادة المتكلم، وليس أيضاً هو مجرد البحث البحت كما هو دأب أهل النظر، وغاية أصحاب المباحثة والفكر [أي الفلاسفة] فإن جميعها ظلمات بعضها فوق بعض، إذا أخرج يده لم يكد يراها، ومن لم يجعل الله له نوراً فماله من نور، بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذف في قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة»(١).

ثم أشار أيضاً في كتاب مفاتيح الغيب إلى هذه الأولوية بقوله: «وهي علوم كشفية لا يكاد النظر [أي الفكر] يصل إليها إلا بذوق ووجدان، كالعلم بكيفية حلاوة السكر، لا يصل بالوصف، فمن ذاقه عرفه»(٢).

أقول: هذا المنهج المعرفي التلفيقي مشاهد بوضوح في جلّ كتبه الفلسفية، بحيث لا يخلو برهان فلسفي له في أي مسألة عن الاقتران بآية قرآنية أو رواية أو شعر عرفاني أو مكاشفة صوفية لكي يؤكد على وحدة الغاية واتحاد هذه الطرق الثلاثة في الإيصال إلى الحقيقة الواحدة.

وما زالت هذه المدرسة بمنهجها التلفيقي مهيمنة على جميع الحوزات العلمية والجامعات ومراكز البحث والتحقيق الفلسفي في إيران وبعض الدول المجاورة لها منذ أكثر من ثلاثة قرون. بحيث صارت سائر المدارس الفلسفية الأخرى في حكم المنسوخة بها.

قال المحقق الاشتياني رحمه الله ـ وهو من أكابر محققي الحكمة المتعالية ـ: «كتب الملا صدرا قد نسخت الكتب الفلسفية التي قبلها، وليس لها نظير»(٣).

---

(١) الأسفار العقلية، الملا صدرا، ج ١، ص ، وما بين المعقوفتين للمصنف.
(٢) مفاتيح الغيب، الملا صدرا ص ١٤٥؛ وما بين المعقوفتين للمصنف.
(٣) منتخباتي از آثار حكماي الهي ايران، اشتياني، ج 2، ص 14.

هذا، وقد أضفى تلقيح البحث العقلي الجاف بالنصوص الدينية القدسية الشريفة والأشعار العرفانية الجميلة والمكاشفات الصوفية الغريبة نوعاً من الحلاوة والجاذبية على فلسفته.

نقد المنهج المعرفي لمدرسة الحكمة المتعالية:

بعد أن اتضحت لنا معالم المذهب المعرفي لمدرسة الملا صدرا التلفيقية من خلال أقواله المختلفة، نشير بحول الله تعالى وقوته إلى بعض موارد الخلل في هذه المدرسة المشهورة بما يناسب المقام، فنقول:

أولاً: كان حرياً بالملا صدرا ـ وهو الفيلسوف الكبير والأصيل الذي تربى وترعرع في أحضان المدرسة الفلسفية العقلية وعلى أيدي أعاظم الفلاسفة كالمعلم الثالث السيد الداماد رحمه الله ـ أن يثبت لنا أولاً بالأدلة المنطقية البرهانية حجية مبناه ومنهجه المعرفي الجديد، الذي كان السبب في نعت حكمته بـ(المتعالية)، بدلاً من هذه البيانات الخطابية العاطفية، والأقوال الشعرية الصوفية.

هذا المنهج الجديد الذي قلب به موضوعات الأحكام العقلية في القضايا الحملية، وغيّر به وجه الفلسفة الإسلامية الشامخة، التي وضع أساسها المعلم الثاني (أبو نصر الفارابي) وشيد أركانها شيخ فلاسفة الإسلام (ابن سينا)، ووصلت إلى أوج ذروتها على يد أستاذه سيد الحكماء والمتألهين، المعلم الثالث (السيد الداماد)، فحوّل مسارها من الاتجاه الماهوي العقلاني إلى الاتجاه الوجودي العرفاني، كل هذا دفاعاً عن العرفاء من الصوفية وإثباتاً لمبانيهم العرفانية ووحدتهم الشخصية. وقد سخّر كل قدراته العقلية العظيمة من أجل ذلك.

ثانياً: إن النقد الذي أوردناه على المنهج المعرفي للمدرسة الصوفية العرفانية، يرد بعينه على هذه المدرسة، لأنه من أركانها، بل هو أساسها ومنطلقها.

وليت شعري كيف أصبح المنهج الذوقي العرفاني الفاقد للميزان العلمي والمعرفي في نفسه، أساساً وميزاناً للعلم والمعرفة؟ أم كيف أضحى المنهج القائم على تعطيل العقل النظري منطلقاً وكمالاً له!.

أما ما توهموه في ترجيح هذا المذهب على المذهب العقلي من كون معارفه حضورية، على خلاف المعارف العقلية الحصولية، فقد أشرنا إلى موارد التلبيس فيه عند نقضنا للمدرسة الصوفية العرفانية، فليراجع.

ثالثاً: ما أوردناه على المدرسية الكلامية في التعامل المدرسي، مع النصوص الدينية وتحميلها أكثر من حدها، وحرفها عن مسارها العام الفطري الخاص بها، فهو يرد بعينه على هذه المدرسة أيضاً. بل أكثر منه، لأن المتكلمين قد اعتمدوا ـ على الأقل ـ على ظواهر النصوص الدينية المحكومة بالميزان اللغوي أو العرفي العام الذي هو الملاك الصحيح في استنباط الأحكام الشرعية الفرعية، في حين اعتمد الملا صدرا على بواطنها الفاقدة لأي ميزان معرفي، فأصبحت يده بعدها مبسوطة كل البسط في استخراج ما يشاء، مما يراه من الكنوز والأسرار، بعد أن خص نفسه ومن يسميهم بالراسخين في العلم بفهمها، وهؤلاء يرون أنفسهم بطبيعة الحال فوق القانون والميزان، وبالتالي فهم غير معنيين ولا ملزمين أن يبيّنوا لنا ـ نحن المحجوبين ـ كيفية استنباطهم لهذه الأسرار الخفية من بواطن النصوص الدينية، لأنها على مسلكهم الذوقي الباطني علوماً لدنية، لا يطّلع عليها إلاّ أهل الرياضة والمجاهدة من الصوفية.

ولعمري لو فتحنا هذا الباب من التأويلات البطنية غير المنضبطة بالموازين العقلية أو الشرعية أو العرفية، لانفتح علينا باب واسع من الخرافات العقائدية التي تكتسب كامل مشروعيتها في رحاب هذه المسالك الباطنية.

رابعاً: إنَّ اعتبار المناهج المعرفية الثلاثة قنوات معرفية مستقلة تكشف عن حقيقة واحدة كما ادّعاه ملا صدرا لا يخلو، من ترديد وإشكال:

لأن مقصوده: إن كان هو إقامة البراهين العقلية على المطالب الفلسفية أولاً، وبنحو مجرد عن تأثير النصوص الدينية والمكاشفات العرفانية ثم تطبيقها على هذه النصوص والمكاشفات، فهو ليس بجديد، لأن هذا هو مسلك جمهور الفلاسفة الإسلاميين قبله، حيث كانوا مع تمسكهم بوحدة المنهج العقلي وأصالته، يستأنسون بأمثال هذه التطبيقات ليثبتوا توافق العقل والشرع، وإن كان لنا تحفظ على هذا الأسلوب، لا سيما إذا كان التطبيق قطعياً لا ظنياً كما أسلفنا. اللهم إلاّ في الموارد التي تفسر بها النصوص أو المكاشفات بنحو مخالف للعقل والبرهان كالتجسيم أو الجبر أو الوحدة الشخصية للوجود مثلا، فهنا يقطع العقل ببطلان هذا التفسير.

أضف إلى ذلك: أنه كيف حصل للملا صدرا اطمئنان إلى موافقة القرآن والكشف العرفاني لآرائه الفلسفية، ولم يكن ذلك تحميلاً منه عليهما، إذ أننا نجد أن

الفلاسفة الآخرين يفسرون القرآن أيضاً على طبق مبانيهم الفلسفية المخالفة لمبانيه، كما نجد أن المتكلمين يرون أن أدلتهم الجدلية الوهمية عين ما جاء به الكتاب والسنة، وكذلك الصوفية وسائر المذاهب الباطنية المختلفة؛ إذ أنهم دائماً يكاشفون بعين ما يعتقدون، مما يدل على كونها إفاضات علمية من العقل الباطن.

أما لو كان مقصود الملا صدرا عكس ذلك ـ وهو الظاهر من كلماته، ومن تسمية فلسفته بـ(المتعالية) أي المتعالية عن الاكتفاء بالبحث العقلي البحت ـ بأن يحصل لنا الاعتقاد أولاً من النصوص الدينية أو المكاشفات العرفانية، ثم نثبتها بالبرهان العقلي، فهذا هو مسلك المتكلمين والعرفاء الذي أبطلناه فيما مضى من البحث، وقلنا إن من أبرز الإشكالات التي ترد على هذا المسلك بالإضافة إلى عدم إمكان حصول العلم اليقيني عن طريقه، هو التأثير السلبي على نزاهة الاستدلال العقلي وقوته، إذ يسعى المستدل دائماً لإثبات ما يعتقد ويقطع بصحته أو تحقيق ما ينبغي أن يكون الواقع على طبقه أو تصديق ما يحب أن يصدقه، وذلك يلوح بوضوح في استدلالات المتكلمين والعرفاء في نظر أهل الخبرة من أهل البحث والتحقيق.

أما بالنسبة لاستدلالات الملا صدرا العقلية لإثبات مبانيه الفلسفية، فهي غير مستثناة أيضاً من هذه القاعدة، ولكن للنظر فيها مقام آخر.

خامساً: إن كنوز القرآن الكريم والسنة الشريفة، لا تكمن في المسائل الفلسفية والعرفانية التخصصية الدقيقة، التي توصل إليها أناس غير معصومين بعقولهم واجتهادهم، بل إن هذه الكنوز والأنوار تكمن في الحكم الإلهية العملية التي تحرك القلوب وتهز الوجدان الإنساني والفطرة السليمة، علاوة على الأحكام الشرعية المبنية على المصالح الواقعية، وكذلك التعاليم الأخلاقية السامية، التي يقتضي امتثالها عروج الإنسان إلى أقصى مقامات القرب الإلهي.

هذه الحكم والأحكام والتعاليم التي يعجز الأنبياء عليهم السلام ـ فضلاً عن غيرهم ـ أن يعرفوها بعقولهم المجردة، كما جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾[1].

---

(١) سورة النساء آية ١١٣.

ونحن لا نجد أي عناء في معرفة معنى الحكمة التي وردت في النصوص الدينية التي جاء بها الوحي الإلهي بمجرد مطالعتنا لآيات الكتاب التي ورد فيها لفظ الحكمة، كالآيات التي وردت في سورة الإسراء قبل قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾(١) أو الآيات التي وردت في سورة لقمان بعد قوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾(٢) ليتبيّن لنا بجلاء أنها مجموعة من الأحكام والمواعظ والارشادات العملية الأخلاقية الاجتماعية التي لها مدخلية مباشرة في هداية الإنسان وكماله

---

(١) سورة الإسراء آية ٣٩. والآيات التي وردت قبل الآية ٣٩: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاَهُمَا فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا * وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا * رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُورًا * وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلاَ تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا * إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا * وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلاً مَيْسُورًا * وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا * إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا * وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاَقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا * وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً * وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلاَ يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا * وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً * وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً * وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً * وَلاَ تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولاً * كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ سورة الإسراء، الآيات: ٢٣ ـ ٣٨.

(٢) سورة لقمان آية ١٢. والآيات التي وردت بعد هذه الآية: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنِ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ * وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لاِبْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَابُنَيَّ لاَ تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ * وَوَصَّيْنَا الإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ * وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلاَ تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ * يَابُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ * يَابُنَيَّ أَقِمِ الصَّلاَةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الأُمُورِ * وَلاَ تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلاَ تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ * وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾ سورة لقمان، الآيات: ١٢ ـ ١٩.

الحقيقي، دون الاحتياج إلى مقدمات منطقية أو فلسفية معقدة أو عرفانية مبهمة، وفي هذا كفاية لمن تدبر واعتبر.

نعم، إن لأهل الله من المتقين والمطهرين وأولي الألباب أن يتدبروا في ظواهر الآيات القرآنية الكريمة ليصلوا إلى معانٍ لطيفة لا يصل إليها غيرهم من أهل الظاهر، ولكن هذه المعاني من سنخ الحكم العملية البسيطة التي تحرك القلوب وتزيد في الإيمان واليقين لا من سنخ المطالب الفلسفية أو العرفانية المدرسية الخاصة كما أشرنا إلى ذلك من قبل في نقد المدرسة الكلامية.

ولو كان هناك كنوز معرفية لبواطن النصوص الدينية، فلا يطّلع عليها بنحو قطعي إلاّ من خوطب بها أولاً ـ كرسول الله وأهل بيته المعصومين عليهم السلام الذين هم ثقل القرآن ـ فنحن نتلقاها منهم ونؤمن بها، بشرط وصولها إلينا بنحو قطعي الثبوت والدلالة.

هذا تمام ما أردنا بيانه في المدارس التلفيقية من الناحية المعرفية، ولنعرّج بعدها إلى رحاب المدرسة العقلية البرهانية المختارة لدينا، لنبيّن معالمها وأركانها.

الفصل السادس
المدرسة العقلية البرهانية

وهي مدرسة جمهور الفلاسفة والحكماء التي تعتمد المنهج العقلي البرهاني وحده بالذات في كشف الواقع والوصول إلى الحقيقة.

وقبل التعرض لبيان معالم وأركان هذه المدرسة العلمية العتيدة ـ والمختارة عندنا ـ أرى من الضروري الإشارة إلى فلسفة هذا المنهج العقلي البرهاني بنحو موجز ليتميز عن غيره من المناهج المعرفية الأخرى.

فنقول: إن الباحث عن الحق والحقيقة والسالك لطريق العلم والمعرفة، إذا أراد أن يشيد صرح بنائه المعرفي والفلسفي على أساس متين ورصين، ليكون خالياً من الشكوك والشبهات، فعليه أن ينطلق من نقطة الصفر التي لا يتصور شيء قبلها. وهي نقطة التشكيك الاختياري المطلق في كل ما يحيط به، ثم يشرع في التفكير فيخطو الخطوة الأولى، لإثبات أصل وجود الواقع الخارجي بنحو مجمل، ثم يشرع في اتخاذ الخطوة الثانية لإثبات إمكان العلم التفصيلي بهذا الواقع الموجود.

وليس أمامه في هاتين الخطوتين التفكيريتين للخروج من مستنقع الشك، إلا أن يعتمد على سلسلة من المعارف الذاتية البيّنة بنفسها، التي يمكن الركون إليها والاعتماد عليها، وكونها ذاتية بمعنى أنه لم يتلقاها من أحد غيره، بل يجدها حاضرة عنده وكأنها جزء من نسيجه الذهني، وأما كونها بيّنة بنفسها، فبمعنى عدم افتقارها إلى مبيّن غيرها، بل تكون بذاتها في غاية الوضوح بحيث لا يملك العقل إلاّ التسليم المطلق أمامها، ولا يجد الشك طريقاً إليها.

وهذه المعارف ليست مختصة بفرد دون فرد أو طائفة دون أخرى، بل هي عامة مشتركة بين الجميع، وهذه هي (القضايا الأولية البديهية) والتي على رأسها قضية امتناع اجتماع السلب والإيجاب أو ما يسمى بـ(إمتناع اجتماع النقيضين)، وأصل العلية.

وبعد ثبوت إمكان العلم بالواقع الخارجي كما بيّناه في مبحث (قيمة المعرفة) وإبطال السفسطة، فعليه أن يتقدم بعد ذلك بخطوات ثابتة ومتأنية للبحث حول المنهج المعرفي الصحيح الذي يضمن له التعرف على هذا الواقع على ما هو عليه في نفس الأمر، معرفة يقينية صادقة وثابتة ومطلقة، لأن الخلل في أحد هذه الأوصاف يستلزم عدم التعرف على الواقع، وسوف نشير إلى تفصيل ذلك لاحقاً.

وهذا المنهج المختار في خطوته الثالثة، يجب أن يبتني بطبيعة الحال على ما ابتنت عليه الخطوتان الأولى والثانية: وهي القضايا البديهية الأولية حتى يرتفع البنيان المعرفي بنحو متصل على أساس محكم ومتين، وإلاّ لاقتضى ذلك نوعاً من الانفصام المعرفي غير الموجه، والتشكيك في المبنى الأساسي، وبالتالي في البناء الذي قام عليه.

وهذا المنهج المعرفي الجامع لكل هذه الشرائط والأوصاف ليس إلاّ (المنهج العقلي البرهاني)، الذي يؤمّن لنا المعرفة الصحيحة والواقعية.

والبحث التفصيلي عن طبيعة هذا المنهج البرهاني إنما يكون على عهدة صناعة البرهان ـ وهي إحدى الصناعات الخمس في المنطق الأرسطي ـ ولكن مع هذا فنحن نجد من أنفسنا أننا مضطرون على أي حال إلى الإشارة المختصرة لطبيعة هذه الصناعة، لكي نجنب المتعلم مؤونة الإحالة إلى موضع آخر يطول فيه البحث والفحص، ولكن لا يعني هذا بأي وجه الاستغناء بما هنا عما هناك: فمن أراد المزيد من التحقيق والإحاطة، فليرجع إلى المنابع الأصلية هناك، حيث يجد ما يشفي غليله.

ونحن نذكر منه هنا ما يناسب مقام البحث المعرفي، والله ولي التوفيق.

فنقول: لا شك أن الحياة التفكيرية من الخصائص الذاتية للطبيعة الناطقة الإنسانية، والتفكير هو الحركة الإرادية في المعقولات الذهنية بقصد اكتساب المجهول: الذي يكون مجهولاً من وجه، معلوماً من وجه آخر.

والشيء كما يعلم من وجهين تصوراً وتصديقاً، فهو يجهل من وجهين، فالتفكير إنما يقصد به اكتساب المجهول التصوري أو التصديقي بحيث يصير معلوماً للإنسان.

واكتساب المجهول لا يكون إلاّ بالمعلوم: لأن الحركة تكون فيه، وهو رأس

مال المفكر. ولذا قال الحكماء: «وكل تعليم وتعلم ذهني وفكري فإنما يحصل بعلم قد سبق»[١].

وهذه الحركة التفكيرية في الواقع حركة صناعية تأليفية، مركبة من مادة وصورة، فأيّ صانع يحتاج في صناعته إلى مواد خام معينة، يؤلّف بينها على صورة خاصة لتحصيل المطلوب.

والخطأ في الصناعة إن حصل، فإما أن يكون من جهة المادة أو من جهة الصورة أو من كليهما معاً، والصانع الماهر هو الذي يستطيع أن ينتخب المواد الجيدة والمناسبة، ثم يؤلّف بينها على الهيئة أو الصورة المناسبة للمطلوب.

وصناعة المنطق هي التي تعلمنا كيف ننتخب المعلومات المناسبة التي تكون مادة المطلوب، وكيف نؤلّف بينها ونرتبها على الهيئة الصحيحة.

بيان كيفية الترتيب المناسب للمعلومات إنما يكون على عهدة المنطق الصوري في بابي المعرّف والحجة، وأما كيفية انتخاب المواد المناسبة فيكون على عهدة الصناعات الخمس.

وفي باب المعرف نتعلم كيف نكتسب المجهول التصوري بالحد والرسم، ومقدمته مبحث الكليات الخمس، وفي باب الحجة أو الدليل نتعلم كيف نكتسب المجهول التصديقي، أي كيفية الاستدلال، ومقدمته مبحث القضايا.

ومن هنا صارت مباحث المنطق الصوري أربعة أبواب، وإذا ألحقنا به مباحث الصناعات الخمس صارت مجموع مباحث المنطق تسعة أبواب.

وقد تبيّن في باب المعرّف، أن الحد التام المؤلّف من الجنس والفصل هو وحده الذي يؤمّن لنا تصور الأشياء على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر، حيث إنه يتألف من الأجزاء الذاتية للماهية التي تمثل الحقيقة المعقولة للشيء في نفسه وذاته، أما الأجزاء البسيطة فتعرف بلوازمها الذاتية البينة والقريبة التي تقوم مقام الكنه في الحكاية عن الذات، كما صرح بذلك أساطين المنطق والحكمة.

وقد تعرّض المناطقة في باب المعرف، وأيضاً في صناعة البرهان، إلى كيفية

---

(١) برهان الشفا، شرح الشيخ مصباح اليزدي: ص ٨٣.

اكتساب الحد بالتحليل والتركيب، وبيان المعيار الصحيح في مطابقته للمحدود الخارجي، فمن أراد التفصيل فليرجع إلى هناك.

أما في باب الدليل فيتعرض المناطقة إلى أنواع الاستدلالات المختلفة من حيث الصورة، من القياس والاستقراء والتمثيل، وتبيّن أن القياس هو العمدة في الاستدلال وإليه يرجع الاستقراء والتمثيل.

وقد قسموا القياس من حيث الصورة إلى اقتراني واستثنائي. وبينوا الأشكال الأربعة للقياس الاقتراني بضروبه المختلفة، وأثبتوا هناك أن صورة القياس الاقتراني والاستثنائي الجامع للشرائط المذكورة هناك، هي التي تفيد اليقين اللازم دائماً من حيث الصورة، وأن الشكل الأول للقياس، هو أفضل الأشكال وأبدهها في إفادة اليقين الصوري وإنتاج الموجبة الكلية، ثم يليه الشكل الثاني فالثالث، حيث يكون الحد الأوسط هناك دائماً واسطة ضرورية في إثبات النتيجة.

وقد كانوا تعرّضوا قبل ذلك في باب القضايا وبعد البحث عن صورها إلى بيان أصنافها، من حيث تعلق أنحاء التصديق بها، وهي المسماة بالأحوال المادية للقضايا، حيث قسموها بالقسمة الأولى إلى أربعة أصناف، وهي: المسلمات، والمظنونات، والمخيلات، والمشبهات، والمسلمات هي القضايا التي تفيد تصديقاً جازماً لسبب ما، وهذا السبب إما أن يكون من تلقاء نفس المصدق وهي المعتقدات أو من خارج كقول نبي أو إمام أو ثقة وسموها بالمأخوذات والمقبولات.

ثم قسموا المعتقدات إلى القضايا التي يعتبر فيها المطابقة للخارج أو لا يعتبر فيها ذلك، والأولى إما أن تكون مطابقة للواقع بالفعل وهي الواجب قبولها أو البديهيات، أو لا، وهي الوهميات أي الاعتقادات الخاطئة في الجهل المركب، وأما التي لا يعتبر فيها المطابقة للواقع، فهي المشهورات(١).

فقد تحصّل مما تقدم: أن القضايا التي تفيد اليقين وتكون مطابقة للواقع دائماً هي البديهيات العقلية والبينة بنفسها، وما يبتنى عليها من النظريات المبينة بها.

وبعد الفراغ من البحث الصوري للقياس، أفردوا بعد ذلك بحثاً عن القياس من

---

(١) أنظر: الإشارات والتنبيهات (شرح المحقق الطوسي): ج١، ص ٢١٣.

حيث مواده المأخوذة فيه، أي طبيعة القضايا التي تشكل مقدمات القياس ومبادئه الأولى من حيث تعلق التصديق بها كما مر، فانقسم القياس بحسبها إلى خمسة أنواع تدخل في صناعات خمس، وهي:

القياس البرهاني المؤلف من القضايا الواجب قبولها بالذات أو بالغير ويهدف إلى معرفة الحقيقة بحسب الواقع ونفس الأمر، والقياس الجدلي المؤلف من المشهورات والمسلمات، ويهدف إلى الزام الخصم وإفحامه، والقياس الخطابي المؤلف من المظنونات والمقبولات غير المشهورة، ويهدف إلى إقناع الجمهور، والقياس الشعري المؤلف من القضايا المخيلة، ويهدف إلى التأثير في نفس المستمع بالقبض أو البسط، والقياس المغالطي السوفطائي المؤلف من المشبهات، ويهدف إلى التضليل أو التخطئة الامتحانية.

إنّ القياس البرهاني الذي صورته صورة القياس المنتج بالضرورة العقلية، ولا سيما من الشكل الأول البديهي الإنتاج، ومادته القضايا الواجب قبولها بالذات أو بالغير، هو الوحيد من بين هذه الأقيسة، الذي يفيد اليقين بالمعنى الأخص؛ أي اليقين الثابت المطلق المطابق للواقع.

أما إفادته اليقين فلأن صورته بديهية الإنتاج ومادته القضايا واجبة القبول. أما كونه ثابتاً ومطلقاً ومطابقاً للواقع، فلأن الحد الأوسط فيه علاوة على كونه واسطة في الإثبات العلمي كسائر الأقيسة الصحيحة الصورة، فهو أيضاً واسطة في الثبوت، أي ثبوت النتيجة، لكونه علة واقعية، إما خارجية أو تحليلية نفس آمرية لثبوتها.

مثال العلة الخارجية كقولنا: (الإنسان ناطق)، (وكل ناطق متعجب) (فالإنسان متعجب).

فالحد الأوسط هنا، كما أنه واسطة في الإثبات العلمي للنتيجة، فهو علة اقتضائية خارجية لثبوت التعجب للإنسان.

ومثال العلة التحليلية قولنا: (العالم متغير)، (وكل متغير حادث)، (فالعالم حادث).

فالتغير هنا كما أنه واسطة في إثبات النتيجة، فهو علة تحليلية نفس آمرية اكتشفها العقل كعلة واقعية للحدوث، لأنّ التغير خروج من القوة إلى الفعل، وهو

يستلزم الحدوث الذي هو خروج من العدم إلى الوجود.

وهذا معنى قولهم: (إن ذوات الأسباب لا تعلم إلاّ بأسبابها) وأن البرهان هو الذي يفيد العلم بالأشياء من أسبابها الذاتية، قال ابن سينا: «فإن العلم اليقيني بكل ماله سبب، من جهة سببه»[١].

وبناءً على ذلك فاليقين البرهاني ثابت؛ لامتناع انفكاك العلة التامة عن معلولها.

وهو مطلق، أي غير نسبي لأنه لم تحصل نتيجته بالذوق والاستحسان، بل بنحو موضوعي واقعي.

كما أنه مطابق للواقع؛ لمطابقة مقام الإثبات العلمي مقام الثبوت الواقعي.

هذا وقد وضع المناطقة في صناعة البرهان شرائطَ وأحكاماً متعددة للقياس البرهاني، من لزوم كون مقدماته كلية، حتى يصدق الحكم على جميع الأفراد في جميع الأحوال، وضرورية الصدق، وذاتية المحمول بمعنى أن يكون المحمول مأخوذاً في موضوعه أو العكس، لتكون المقدمات بينة وعلة بالذات ومسانخة للنتيجة، وأن تكون أولية بمعنى ألا يعرض المحمول على الموضوع لأمر أعم، حتى لا تتداخل العلوم فيما بينها، إلى غير ذلك من الشرائط التي تهدف إلى شيء واحد، وهو إفادة اليقين بالمعنى الأخص، الذي هو أرقى وأشرف أنواع الاعتقاد.

إلى هنا يكون قد تبيّن لنا طبيعة المنهج العقلي البرهاني لهذه المدرسة المعرفية، فهي لا تعتمد في كشف الواقع إلا على الحد أو ما يقوم مقامه عند الضرورة في اكتساب التصور، وعلى القياس البرهاني في اكتساب التصديق، بحيث تكون كل معارفها الوجودية ورؤيتها الكونية الفلسفية وأيديولوجيتها العملية بعد ذلك مبنية على أساس محكم ورصين على قدر الطاقة البشرية.

حجية المنهج العقلي البرهاني ودائرة حجيته:

قد اتضح مما سلف، أن حجية البرهان العقلي ذاتية، بمعنى أن كاشفيته عن الواقع لا تحتاج إلى دليل يدل عليه؛ ويكتسب مشروعيته العلمية منه، بل هو الدليل على كل دليل، وتكتسب سائر الأدلة مشروعيتها المعرفية منه.

---

(١) برهان الشفاء، شرح الشيخ مصباح اليزدي: ص ٢٣٧.

والسبب في ذلك يرجع إلى ما بيناه من الخصائص الذاتية للبرهان المؤلف من الصورة البديهية الإنتاج، والمادة الواجب قبولها، فهو ميزان معصوم يعصم الذهن البشري من الخطأ في التفكير، ولكن بشرط مراعاة أحكام وشرائط هذا الميزان، فالميزان وإن كان معصوماً لكن المُبرهِن ليس بمعصوم مطلقاً، بل هو معصوم بشرط المراعاة.

وهذا غاية المطلوب، ونهاية المقصود لطالب العلم والحقيقة، وهو أن يكون لديه ميزان معصوم يعتمد عليه ويركن إليه، ليميز به الصواب من الخطأ في التفكير، ويكشف الواقع على ما هو عليه في نفس الأمر.

ولكن الأمر المهم هنا هو البحث عن دائرة حجية البرهان العقلي بمعنى مدى شمولية أحكامه القطعية لجميع القضايا والمسائل العلمية، فهل يشملها كلها أم بعضها؟ أي هل دائرة حجيته مطلقة لا حدود لها أم لها حدود لا يمكن لها أن تتعداها، وحريم لا يمكن لها أن تتجاوزه، وهذا ما يحتاج إلى بحث عميق وفحص دقيق.

فنقول مستعينين بالله الواحد المنان: إعلم - إن كنت من المسترشدين والسالكين لطريق الصدق واليقين - أن العقل العام سواء كان برهانياً أم غير برهاني، هو الحاكم المطلق والوحيد في إثبات شيء لشيء أو نفيه عنه، في مطلق القضايا الحملية، أو إثبات التلازم والتعاند أو نفيهما في القضايا الشرطية. وهذا في غاية الوضوح لمن فهم المنطق.

ولكن تارة يكون له ذلك بنفسه، وتارة أخرى بالاستعانة بالأدوات المعرفية الأخرى كالحس أو التجربة أو الوحي، وتارة تكون أحكامه قطعية وأخرى ظنية، وأحكامه القطعية قد تكون برهانية، أي عن طريق معرفة الأسباب الذاتية للنتيجة أو غير برهانية.

وهذا التفاوت في الأحكام العقلية العامة راجع إلى المبادئ التي يعتمد عليها العقل في أحكامه، تلك المبادئ التي ترجع بدورها إلى أصناف القضايا المختلفة المستعملة في الأقيسة المتعددة في الصناعات الخمس.

فتارة يكون حكمه برهانياً وأخرى جدلياً أو خطابياً وهكذا.

ومن هنا يتضح لنا مدى حماقة من يحاول أن يبطل أحكام العقل العام بالأدلة العقلية، كما فعل الإخباريون والمتصوفة.

ولكن محل بحثنا هنا هو في معرفة حدود أحكام العقل البرهاني الذي تعتمد عليه هذه المدرسة العتيدة.

ونحتاج قبل الوصول إلى بيان المطلوب إلى تقديم عدة أمور تمهيدية:

الأول: إن العقل البرهاني لا يحتاج إلى الغير لكي يعين له حدوده، لأن العقل العام ـ كما بينا ـ هو الحاكم المطلق على الأشياء بجميع مراتبه الحكمية، وأشرف تلك المراتب هو العقل البرهاني، والأخس الداني لا يمكن له أن يعين حدود الأشرف العالي، اللهم إلاّ عند من سفه نفسه، وقدم المفضول على الفاضل واتبع الظن وما تهوى الأنفس، كما هو حال الماديين والإخباريين والمتكلمين وعامة الصوفية، حيث لا يبالون بإبطال الأحكام العقلية البرهانية بالأحكام الظنية أو الموهومة العرفية أو الذوقية.

هذا بالإضافة إلى أن العقل البرهاني عاقل في نفسه، بل هو سيد العقلاء، والعاقل يعرف حدوده بنفسه ولا يتجاوزها، فلنترك له الزمام ليحكم بنفسه على نفسه.

الثاني: إن الحدود التي يرسمها العقل البرهاني لنفسه، ليست حدوداً اعتبارية توافقية أو مولوية، بل هي حدود تكوينية، بمعنى أن العقل يجد نفسه عاجزاً عن تجاوزها.

الثالث: إن موضوعات الأحكام العقلية البرهانية، يجب أن تكون من سنخ الطبائع الكلية الحقيقية سواء كانت مادية كالجسم، أو مجردة عن المادة كالنفس أو العقل، أو ما يقوم مقامها من المعاني الانتزاعية الواقعية العامة من المعقولات الفلسفية أو المنطقية التي تحكي عن أنحاء الموجودات العينية أو الذهنية، حيث يتمكن العقل البرهاني أن يحكم عليها بأوصاف كلية على نحو الوجوب أو الامتناع أو الإمكان، وهذه الأوصاف تشكل الجهات الواقعية للقضايا العقلية.

والسر في ذلك أن الأحكام البرهانية ـ كما بينا ـ يجب أن تكون كلية وثابتة وواقعية، وهذا لا يكون إلاّ للطبائع الكلية الثابتة أو التي تجري مجراها والمتحققة في نفسها في الواقع ونفس الأمر، على خلاف الهويات الشخصية المادية المتغيرة. وأما الهويات الشخصية الثابتة كالعقول والباري تعالى فتدخل في البرهان لكون تشخصها من لوازم ذاتها أو عين ذاتها، وبالتالي يكون نوعها في شخصها.

الرابع: إن الموضوعات الاعتبارية الشرعية أو الوضعية ـ سواء كانت من قبيل

الماهيات الاختراعية، كالصلاة، أو الانتزاعيات الاعتبارية، كالملكية - لا سبيل للعقل البرهاني إليها، لكون ملاكات أحكامها غير معلومة لديه بل هي في يد من اعتبرها؛ نعم قد تلحقها بعض الأحكام البرهانية الأولية في ظرف الاعتبار، كوجوب مقدمة الواجب أو امتناع اجتماع الأمر والنهي من حيثية واحدة وغير ذلك، مما يسميه الفقهاء باللوازم العقلية للخطابات الشرعية، وإن كان تسمية ذلك بالبرهان محل تأمل؛ لكون أحكامه فيها ليس عن طريق معرفة أسبابها الذاتية الحقيقية، بل في ظرف الاعتبار.

الخامس: إن الموضوعات الشخصية المتغيرة لا تدخل بالذات تحت الأحكام البرهانية بهويتها الشخصية، بل تدخل بعرض طبائعها الكلية الثابتة لها؛ لأن الشخص مركب في الواقع من الطبيعة الكلية الثابتة والعوارض الشخصية الغريبة والمتغيرة.

فمثلاً إذا حكم العقل البرهاني على الطبيعة الإنسانية بحكم كلي ككون الإنسان ناطقاً بالوجوب أو كونه حجراً بالامتناع أو كونه أبيضاً بالإمكان، فإن هذه الأحكام الكلية تسري إلى أفرادها الخارجية كزيد وعمرو بالضرورة العقلية.

إلى هنا يكون الأمر واضحاً في الموضوعات الشخصية، ولكن ينبغي التنبيه على أمرين:

١ - إن الأحكام العقلية البرهانية على الأشخاص بعَرَض طبائعها الكلية لا تدخل في العلوم البرهانية، لأن الغاية من تلك العلوم دائماً هو الوصول إلى أحكام وقوانين كلية.

٢ - إن الأحكام العقلية البرهانية على الطبائع الكلية التي تكون جهة الحكم فيها هي الوجوب أو الامتناع، تصدق على موضوعاتها الشخصية بالفعل، فنقطع مثلاً أن زيداً بالفعل ناطق أو ليس بحجر، أما الأحكام التي تكون جهة الحكم فيها هي الإمكان، فلا سبيل للعقل هنا أن يعلم بتلبس هذا الشخص بها بالفعل، لأن الوصف الإمكاني للطبيعة الكلية وإن كان قطعي الثبوت لها عند العقل، إلاّ أنه بالنسبة للشخص إما ثابت له بالفعل في الخارج، أو لا، لامتناع اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، وثبوت هذا الوصف الإمكاني كالبياض لزيد مثلاً، إنما يكون معلولاً للأسباب الاتفاقية التي لا سبيل للعقل إليها، اللهم إلاّ عن طريقين وهما المشاهدة الحسية أو التواتر الذي هو في حكمها، ولكن لا يكون هذا حكماً برهانياً لأنه لا

تكون معرفته عن طريق أسبابه الذاتية بل الاتفاقية، فتحصل مما تقدم أمران:

١ ـ إن حدود الأحكام العقلية البرهانية بالذات، إنما هي في دائرة الموضوعات الكلية الحقيقية لا غير.

٢ ـ إن الموضوعات الخارجة عن حريم الحكم العقلي البرهاني، هي:

أ ـ الموضوعات الاعتبارية التي اكتسبت وجودها من اعتبار المعتبر لها، كالأحكام الشرعية والقوانين الوضعية، التي تكون ملاكات أحكامها غائبة عن العقل وحاضرة في ذهن المعتبر لا غير، وإن كانت ملاكاتها نفس أمرية في الواقع كالأحكام الشرعية عند العدلية.

ب ـ الموضوعات الشخصية المتغيرة التي لا سبيل للبرهان عليها إلاّ بعرض طبائعها الكلية؛ اللهم إلاّ في مورد ثبوت الأوصاف ذوات الجهات الإمكانية؛ حيث لا سبيل للعقل البرهاني إليها بالفعل لا بالذات ولا بالعرض، وإن أمكنه أن يقطع بثبوتها لموضوعاتها الشخصية بالفعل عن طريق المشاهدة الحسية أو التواتر الحسي.

وهذه المنطقة الخارجة عن حريم الأحكام العقلية البرهانية لنا أن نسميها بـ(منطقة الفراغ العقلي)؛ حيث تشكل مشكلة معرفية كبيرة أمام العقل البرهاني؛ لأنها منطقة واسعة وغير محصنة، ولذلك تكون محلاً لعربدة الكثير من الزائغين.

ومن أجل ذلك ينبغي التحرك فيها باحتياط شديد والاعتماد على أدوات معرفية أخرى يطمئن إليها بإرشاد من العقل البرهاني، كما سنبين ذلك لاحقاً، إن شاء الله تعالى.

علاقة المنهج العقلي بالمناهج المعرفية الأخرى:

بعد أن فرغنا ـ بحمد الله تعالى وتوفيقه ـ من بيان حجية المنهج العقلي البرهاني ودائرة حجيته، ننتقل في الختام إلى بيان العلاقة التي تربط هذا المنهج القويم بالمناهج والأدوات المعرفية الأخرى من التجربة والوحي والسلوك العرفاني، والتي اعتمدتها المدارس المعرفية الأخرى.

ونحن عندما نتكلم عن هذه العلاقة نعني بها الحاجة التكميلية المتبادلة بينها؛ بحيث يؤدي كل واحد منها دوره الطبيعي له في إطار النظام الأصلح للوجود

الإنساني، ولكن في داخل حريمه الخاص به؛ بحيث لا يتعداه إلى غيره أو يقوم بمصادرته أو إلغائه أو تعطيله عن العمل.

وكل هذا إنما يكون تحت الأشراف العام للعقل البرهاني وعلى ضوئه وهدايته وبشرط ألا تخالف أحكامها أحكامه القطعية الذاتية.

أولاً: علاقة العقل بالتجربة

أما حاجة العقل إلى التجربة، فهي أن العقل قاصر بنفسه عن الحكم على العوارض المادية المحسوسة في هذا العالم المادي بدون الاستعانة بالتجربة الحسية؛ ولذا قال المعلم الأول أرسطو: (من فقد حساً فقد فقد علماً).

ومن هنا صارت التجربة الحسية من مبادئ البرهان العقلي، ولكن في حريم العوارض المادية لا غير، وذلك في علم الطبيعيات.

وأما حاجة التجربة إلى العقل البرهاني فهي ـ وكما أشرنا من قبل في مبحث المدرسة التجريبية ـ أن العقل يؤمن للتجربة أساسها المنطقي ومنطلقها العلمي، بالأصول العقلية الضرورية اللازمة لها، كأصل امتناع اجتماع النقيضين وأصل العلية، كما أنه يعمم أحكامها الجزئية المنتزعة من المشاهدات الخاصة لتشمل سائر الجزئيات التي لم تخضع للتجربة الحسية المحدودة، وذلك عن طريق القياس الفطري المرتكز في ذهن الإنسان من أن الحوادث الاتفاقية لا تكون دائمية ولا أكثرية، حتى تتحول نتائج التجربة الجزئية على بعض الموارد إلى قوانين كلية أزلية أبدية.

ولكن ينبغي التأكيد على أن العقل لا يسمح بأي وجه للتجربة الحسية التي اكتسبت مشروعيتها وحجيتها العلمية منه، أن تتعدى حدودها إلى عالم ما وراء الطبيعة أو تستنتج أحكاماً حسية وهمية مخالفة لأحكامه العقلية القطعية، كما يفعل ذلك بعض التجريبيين الغربيين المصابين بالغرور العلمي عندما يبحثون عن بداية نشأة الكون ونهايته بالتجربة الحسية.

وهناك نكتة حيوية أخرى وهي أن العقل البرهاني بأحكامه العملية الكلية يوجه المسار العلمي التجريبي في خدمة المصالح العليا للإنسانية، وبما لا يتنافى مع رؤيته الكونية الإلهية وأحكامه الأخلاقية المتعالية، حتى لا يصبح العلم أسيراً في أيدي الأشرار والمفسدين ـ كما هو الحال في عصرنا هذا؛ حيث وضعت جميع وسائل

الإعلام والاتصال الحديثة والأسلحة المتطورة في أيديهم - بل ليكون العلم طريقاً لوصول الإنسان إلى كماله الحقيقي في القرب الإلهي وتحقيق العدالة الإنسانية.

ثانياً: علاقة العقل بالسلوك العملي العرفاني

قد أشرنا في مبحث المدرسة الصوفية، أن جمهور الحكماء يرون أن الكمال الحقيقي للإنسان في كمال قوّتيه النظرية والعملية. وأن كمال القوة النظرية في صيرورتها عالماً علمياً مضاهياً للعالم العيني، ولا يتم ذلك إلاّ بالرياضة العقلية لأجل التخلص من الأوهام الحسية والخيالات الفاسدة العامية، ولا يكون هذا إلاّ بالدراسة المكثفة والصحيحة للعلوم العقلية البرهانية وفي مقدمتها المنطق والفلسفة الإلهية، حتى تتكون لدى الإنسان رؤية كونية صحيحة ومطابقة للواقع، وخالية من الظنون والأوهام والخرافات.

كما أن كمال القوة العملية، يكون بالسلوك العملي العرفاني لتصفية النفس الإنسانية من العلائق المادية، بل من كل ما يشغلها عن الوصول إلى الحق الأول سبحانه وتعالى.

وقد أكّدنا على أن كلا الطريقين لا يغني أحدهما عن الآخر، بل يحتاج إليه.

أما العقل النظري البرهاني فيحتاج إلى السلوك العملي في تصفية النفس من التعلقات المادية، ليضمن عدم منازعتها الوهمية له في أحكامه العقلية المجردة، وحتى تؤمّن له هذه التصفية المزيد من الدقة والقدرة على اكتساب المعرفة بالحد والبرهان، وبالتالي معرفة الأشياء على ما هي عليه في الواقع.

هذا بالإضافة إلى أن السلوك العملي يرتقي بالجوهر الإنساني العاقل من مقام الاعتقاد العقلي النظري إلى مقام الإيمان القلبي العملي، مما ينعكس بدوره على الأفعال الاختيارية للإنسان، وبالتالي يؤدي به لسلوك سبيل الصالحين، فيكون من (الذين آمنوا وعملوا الصالحات)، وبذلك يتم الكمال الإنساني، ويصل الإنسان إلى أقصى كماله الممكن له في النظام الأصلح في الحكمة الإلهية.

أما السلوك العملي، فحاجته إلى العقل النظري البرهاني مما لا يخفى على عاقل، حيث يؤمن له القاعدة العقلية الاعتقادية الصحيحة التي ينطلق منها في سلوكه إلى الحق تعالى، لأن السلوك العملي يحقق للإنسان الإيمان بما يعتقده سواء كان اعتقاداً صحيحاً أم فاسداً كما بينا ذلك من قبل.

لذلك ينبغي أن يبقى العقل مرافقاً ومراقباً للسالك في طريقه، ولا ينبغي تعطيله أو إلغاؤه كما يفعل جهلة الصوفية.

وأما المشاهدات الصورية والمعنوية الحاصلة من السلوك العملي فليس لها ميزان إلاّ العقل البرهاني وما في حكمه من الشرع الصحيح والصريح، الذي يقره العقل أيضاً. فإن وافقت تلك المشاهدات العقل، فبها ونعمت، وإن خالفته فهي باطلة ولا اعتبار لها.

وإن وقعت في منطقة الفراغ العقلي الواسعة وعجز العقل البرهاني عن إثباتها أو ردها، فلا اعتبار لها أيضاً، ولكن تبقى في حيز الإمكان، ولا بأس بالاستفادة العملية منها في الترغيب والترهيب، كأحوال الآخرة، لأن ذلك يصب في مصلحة الإنسان على أي حال بحكم العقل السليم.

ثالثاً: علاقة العقل بالوحي

لقد سبق أن بيّنا أن حريم العقل البرهاني هو في حدود القضايا الحقيقية، التي تكون موضوعاتها من الطبائع الكلية المتحققة في الواقع، والتي يستقل العقل بالحكم عليها، وأشرنا إلى أن القضايا الشخصية الممكنة الجهة، وكذا القضايا الاعتبارية التي يكون تحقق موضوعاتها بيد المعتبر كالقضايا الشرعية العملية، خارجة عن حريم العقل البرهاني.

وهذه المنطقة الخارجة، سميناها بمنطقة الفراغ العقلي، أي التي لا حكم للعقل البرهاني فيها، والوحي الإلهي المقدس ما جاء إلاّ لملأ هذه المنطقة الواسعة، فالدين يبدأ دوره في الحركة المعرفية التكاملية للإنسان من حيث يتوقف العقل البرهاني، لا قبل ذلك؛ للزوم تحصيل الحاصل. ولذلك قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾[1]، أي ما ليس من شأنك أن تعلمه بعقلك وحده.

والعقل البرهاني بعد أن أثبت وجود مبدأ الهي حكيم قدير لطيف خبير، وعرف من ذاته عجزه عن ملأ هذه المنطقة الواسعة التي يحتاج إليها في تكامله، أدرك بمقتضى الحكمة والعناية الإلهية لهذا المبدأ الحكيم، ضرورة إرسال الرسل

(١) سورة النساء، آية ١١٣.

المعصومين وإنزال الكتب السماوية؛ لهداية الإنسان إلى طريق الكمال والقرب الإلهي، وذلك بالمعارف الجزئية التفصيلية والأحكام الشرعية والتعاليم الأخلاقية الاعتبارية بالمعنى الذي بيّناه، التي لها الأثر الواقعي الكبير في التكامل الحقيقي للإنسان.

بيان ذلك: إن العقل البرهاني يدرك مثلاً وجوب المعاد والثواب والعقاب بنحو كلي برهاني، أما تفاصيله الجزئية التي هي من العوارض الغريبة الممكنة الثبوت لطبيعة الثواب والعقاب، كالحور والقصور أو العقارب والنيران، فلا سبيل للعقل إليها.

وكذلك يدرك بذاته حسن العدل وقبح الظلم، ولكن يجهل الكثير من مصاديق العدل والظلم، والتي كشفت عنها الأحكام الشرعية العملية والتعاليم الأخلاقية سواء في باب العبادات أو المعاملات، على المستوى الفردي أو الاجتماعي. وبالتالي فالعقل البرهاني يجهل كيفية السلوك التفصيلي إلى الله سبحانه وتعالى، فهو يعلم وجوب شكر المنعم، ولكن لا يعلم كيف يشكره، ويعلم وجوب طاعة المولى، ولا يعلم كيف يطيعه ويعبده، ولذلك فقد مست الحاجة إلى الوحي بحكم العقل البرهاني بمقتضى اللطف والحكمة، لأن العقل لما أدرك تعلق العناية الإلهية بتكامل الإنسان باختياره، أدرك وجوب تعلق أحكام المولى ـ عزّ وجلّ ـ الشرعية والأخلاقية بالأفعال الاختيارية للإنسان، من أجل إيصاله إلى أقصى كمال ممكن له.

وقد أوجب العقل وجوب طاعة المولى في جميع أحكامه المعلومة لديه، وتصديق الرسل والأنبياء عليهم السلام في كل ما علم صدوره منهم.

وإلى هنا يكون قد تبين لنا حاجة العقل إلى الوحي والدين.

أما حاجة الدين إلى العقل البرهاني، ففي إثبات أصوله الكلية من المبدأ والمعاد والنبوة، وإثبات صحة مبانيه الكلية، النظرية والعملية، بموافقتها لأحكام العقل القطعية النظرية والعملية، كما يحتاج الدين للعقل في لزوم طاعة أحكامه وفي الدفاع عنه أمام المخالفين ورد شبهاتهم الدينية.

أما بالنسبة لتفسير العقل البرهاني للنصوص الدينية، وكشف المعارف الاعتقادية، واستنباط الأحكام الشرعية، فهو محل البحث والنزاع لهذه المدرسة العقلية مع سائر المدارس المعرفية الأخرى، وهو بحث دقيق وبديع، ويحتاج إلى بيان

مقدمة تمهيدية للوصول إلى المطلوب بحول الله تعالى وقوته، فنقول:

نحن عندما نتكلم عن الوحي، كأداة معرفية في عرض العقل والأدوات المعرفية الأخرى، لا نقصد به مبدأ العقل والوجود سبحانه وتعالى، ولا رسله ولا أنبيائه المعصومين عليهم السلام، إنما نقصد تلك النصوص الدينية الموجودة بين أيدينا من القرآن الكريم والروايات الشريفة عن المعصوم.

فعندما نستقرئ تلك النصوص نجد أن بعضها قطعي الصدور عن الله سبحانه وتعالى كالقرآن الكريم أو عن المعصوم عليه السلام كبعض الروايات المتواترة، وبعض آخر غير معلوم الصدور عنه كسائر أخبار الآحاد وهي الأكثر عدداً.

كما أن بعضها معلوم الدلالة (أي نص صريح في المعنى) والجهة (أي لا على نحو التمثيل أو التقية) وبعضها ليس كذلك.

ثم إن هذه النصوص بعضها يتعلق بقضايا نظرية اعتقادية كالتوحيد والمعاد والنبوة؛ أو غير اعتقادية كالقصص والحوادث التاريخية، ويتعلق البعض الآخر بالقضايا العملية أو ما يرجع إليها من الأحكام الشرعية والتعاليم الأخلاقية الإنشائية.

وبعد استعراض هذه التقسيمات للنصوص الدينية، نفحص عن حكم كل واحدة منها بالميزان العقلي الدقيق، على النحو التالي:

أولاً: النصوص الاعتقادية الكلية مطلقاً: وهي التي تشير إلى أصول إرشادية لأحكام العقل البرهانية الصحيحة فهي تدخل في حريم العقل البرهاني، وهنا ينبغي في التعامل معها مراعاة ثلاثة أمور ضرورية هي:

أ ـ ألاّ تفسر بنحو يخالف أحكام العقل القطعية، كالتجسيم أو الجبر أو التفويض.

ب ـ ألاّ تفسر بنحو هي ليست في مقام البيان له، كالمسائل العلمية المدرسية التخصصية، كما بيّناه من قبل.

ج ـ اجتناب التأويلات الباطنية التي لا علاقة لها بظاهر النص، كما يفعل الزائغون من أرباب المذاهب الباطنية الفاسدة؛ لأنه لا دليل عليها، بل ربما يكون الدليل على خلافها، فلا يجوز إسنادها للشارع الحكيم.

والنصوص إذا كان ظاهرها مخالفاً للأحكام العقلية القطعية كمتشابهات القرآن الكريم وبعض الروايات، فإن كانت قطعية الصدور فتأول، وان كانت غير ذلك فتأول أو ترد بلا توقف.

والجدير بالذكر أنه ليس لدينا في الشريعة الإسلامية الغرّاء، نص واحد قطعي الصدور والدلالة والجهة يخالف الأحكام القطعية العقلية، لاستحالة مخالفة الشرع للعقل في مقام الثبوت الواقعي.

وأما ما أوقعه الإخباريون والمتكلمون من التخالف بينهما في بعض الموارد، فيرجع إما إلى جمودهم على ظواهر النصوص العرفية، ولا سيما متشابهات القرآن الكريم، أو تمسكهم بنصوص غير مقطوعة الصدور أو الدلالة أو الجهة، أو لجهلهم لمغزى براهين الفلاسفة، أو عدم استيعابهم لها.

ثانياً: النصوص العقائدية الجزئية، وهي الواقعة في منطقة الفراغ العقلي كمقامات الأنبياء والأولياء عليهم السلام، والأحوال التفصيلية للمعاد كالميزان والصراط والحور والأنهار والنيران وغيرها، فهذه النصوص إن كانت قطعية الصدور والدلالة والجهة، وجب التصديق بها بحكم العقل الضروري، لأنه قد ثبت صدورها من الله تعالى أو المعصوم عليه السلام وبنحو معلوم الدلالة والجهة، فهي صادقة لا محالة.

وهذا النحو من التصديق، وان كان قطعياً صادقاً مطابقاً للواقع، إلاّ أنه ليس تصديقاً برهانياً، وإن أفاد ما يفيده البرهان، ولذلك لا يسمى صاحبه مبرهناً أو محققاً، لأنه لم يعلمه عن طريق أسبابه الذاتية الواقعية، بل تسلمه من الصادق عليه السلام فهذه النصوص تعدّ من المقبولات الصادقة، كما أشرنا قبل ذلك في مبحث البرهان.

والذي يتوهم أن قول المعصوم حداً وسطاً في البرهان، فهو غافل عن شرائط البرهان، بل عن فصله المقوم والمميز له عن سائر الأقيسة العقلية، ألا وهو مطابقة مقام الإثبات فيه لمقام الثبوت الواقعي، وهي الأسباب الذاتية.

وقول المعصوم وإن كان واسطة صادقة في إثبات هذه الحقائق الوجودية، إلاّ أنه ليس واسطة في ثبوتها وتحققها في الواقع، وهو أمر واضح بأدنى تأمل، فلا تكن من الغافلين.

أما لو كانت هذه النصوص غير قطعية الصدور أو الدلالة أو الجهة، فلا يتعلق

التصديق القطعي بها، لأن العقل البرهاني لا سبيل له إليها، لكونها جزئية، ولم يقطع أيضاً بصدورها عن المعصوم أو لم يقطع بالمراد منها، فلا يوجب العقل التصديق بها، كما لا يجوز إسنادها للشارع المقدس؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾[1].

وهذا النحو الثاني من النصوص غير القطعية الواقعة في منطقة الفراغ العقلي المطلق، كانت وما زالت ـ للأسف الشديد ـ مرتعاً لعربدة الكثير من الزائغين والمضلين الذين يحسنون الاصطياد في الماء العكر، لترويج عقائدهم وخرافاتهم الفاسدة على العوام والمغفلين، تلك العقائد التي لا دليل عقلي ولا نقلي معتبر عليها.

وقد نقل الشيخ الأنصاري رحمه الله (ت ١٢٨١ هـ) ما يؤيد هذا النظر البرهاني في كتاب الرسائل، قال: «في اعتبار الظن في أصول الدين، والأقوال المستفادة من تتبع كلمات العلماء في هذه المسألة... الأول: اعتبار العلم فيها من النظر والاستدلال وهو المعروف عن الأكثر، وادعى عليه العلامة في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح إجماع العلماء كافة»[2].

وقال في مورد آخر بعد أن قسم مسائل أصول الدين إلى قسمين: «أحدهما: ما يجب على المكلف الاعتقاد والتدين به غير مشروط بحصول العلم، كالمعارف.

الثاني: ما يجب الاعتقاد والتدين به إذا اتفق حصول العلم به، كبعض تفاصيل المعارف [وهو محل بحثنا].

ثم قال: أما الثاني، فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلمية، كان الأقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظن، لو فرض حصوله ووجوب التوقف فيه، للأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم والآمرة بالتوقف، وأنه: (إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإذا جاءكم ما لا تعلمون فها، وأهوى بيده إلى فيه)؛ ولا فرق في ذلك بين أن تكون الأمارة الواردة في تلك المسألة خبراً صحيحاً أو غيره»[3].

---

(١) سورة يونس: ٥٩.

(٢) فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري: ص ٣٣١.

(٣) نفس المصدر: ص ٣٣٢، ما بين المعقوفتين للمصنف.

وقال أيضاً: «قال شيخنا الشهيد الثاني في المقاصد العلية بعد ذكر أن المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد غير لازم «وأما ما ورد عنه عليه السلام في ذلك من طريق الآحاد فلا يجب التصديق به مطلقاً، وإن كان طريقه صحيحاً؛ لأن الخبر الواحد ظني، وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعية الظنية، فكيف بالأحكام الاعتقادية العلمية»، انتهى»(١).

ثم قال: «وظاهر الشيخ في العدة، أن عدم جواز التعويل في أصول الدين على أخبار الآحاد اتفاقي، إلاّ عن بعض غفلة أصحاب الحديث»(٢).

وأضاف: «وظاهر المحكي في السرائر عن السيد المرتضى عدم الخلاف فيه أصلاً»(٣)، انتهى كلامه رحمه الله.

أقول: نعم هذه النصوص إذا كان لها أثر عملي قريب على المكلف من الترغيب أو الترهيب، كأحوال يوم القيامة مثلاً فلا بأس بإلحاقها بالنصوص العملية التي يكفي فيها الظن المعتبر، وتصبح لها الحجية التعبدية دون الاعتقاد بها كما سيأتي لاحقاً إن شاء الله تعالى.

وفي الختام يمكن تلخيص علل الانحرافات العقائدية المأخوذة من التفسير الخاطىء للنصوص الدينية في عدة أمور.

1 ـ التفسير المخالف للعقل كبعض تفسيرات الإخباريين والمتكلمين والصوفية.

2 ـ التفسير المدرسي التخصصي، كتفسير بعض الفلاسفة والمتكلمين.

3 ـ التفسير الباطني كما يفعل الصوفية وأرباب المذاهب الباطنية الفاسدة.

4 ـ الاعتماد على النصوص العقائدية الجزئية غير مقطوعة الصدور أو الدلالة أو الجهة، والواقعة في منطقة الفراغ المطلق. كما يفعل أكثر الزائغين لترويج عقائدهم الباطلة.

ثالثاً: النصوص الجزئية غير العقائدية، وهي التي تحكي عن الموضوعات والحوادث التاريخية، فهي إن كانت قطعية الصدور والدلالة والجهة، وجب التصديق

---

(١) نفس المصدر.
(٢) نفس المصدر.
(٣) نفس المصدر.

بها، وإلاّ تبقى في حيز الإمكان الوقوعي مع إمكان الاستفادة منها أيضاً في الجانب العملي في مقام الوعظ والإرشاد، دون الاعتقاد الجزمي.

رابعاً: النصوص العملية وهي المتعلقة بالأحكام الشرعية والتعاليم الأخلاقية، ولا يسع المقام هنا للبحث التفصيلي حولها، لأن بحثنا يتعلق بأصول المعرفة الاعتقادية، أما أصول المعرفة الشرعية الفرعية، فقد بحث عنها الفقهاء العظام (أعلى الله مقامهم) في علم أصول الفقه الإسلامي، بنحو تحقيقي وشامل ـ فشكر الله سعيهم ـ فمن أراد التفصيل فليرجع إلى هناك.

ولكننا نشير إليها إجمالاً لدفع توهم سريان هذه القواعد والموازين الفقهية في مقام استنباط الأحكام الشرعية، إلى مقام استنباط المعارف العقائدية، مع كون البون بينهما شاسعاً. فنقول:

خلاصة ما توصلوا إليه بالبحث والتحقيق، أن النصوص إذا كانت قطعية الصدور والدلالة والجهة، وجب العمل بها لا محالة من باب وجوب طاعة المولى في أحكامه المعلومة لدينا، وأما إن لم تكن كذلك بأي نحو من الأنحاء، فقد استنبطوا لها ـ بحكم العقل القطعي ـ قواعد وأصول معلومة الحجية يجوز الاستناد إليها في مقام استنباط الحكم الشرعي، وذلك مثل حجية خبر الثقة في مورد أخبار الآحاد غير مقطوعة الصدور، وحجية الظهور العرفي في معرفة المراد الجدي للشارع، وذلك في مورد النصوص غير مقطوعة الدلالة، وحجية أصالة الجهة، أو الجد في مورد الشك في الجهة، وهذا كله لإثبات وجود المقتضي للحجية.

ثم بحثوا بعد ذلك في الخاتمة عن وجود المانع في باب التعارض. وبعد إثبات المقتضي وعدم المانع، يصبح النص الديني (غير معلوم الصدور أو الدلالة أو الجهة) حجة على المكلف، وواجب الامتثال، ومعنى كونه حجة عندهم ليس هو كاشفيته عن الواقع، لأنه حكم ظاهري موضوعه الشك في الواقع، بل بمعنى كونه منجزاً ومعذراً للمكلف أي مصححاً للعقاب إذا خالفه وكان مطابقاً للواقع، ورافع للعقاب إذا امتثله وخالف الواقع، فهو على أي حال مبرئ للذمة.

وقد قام الحكم العقلي القطعي على حجية هذه الأحكام الظاهرية في مقام العمل والامتثال، فهي في حكم الطرق العملية، لتسجيل التكليف على ذمة المكلف

في ظرف الشك في الحكم الواقعي. وهذه الأحكام الظاهرية لكونها لا تفيد العلم بالواقع، لا يمكن تطبيقها في مقام معرفة العقائد، لان العقائد لا تبتنى على الظنون، بحكم العقل والشرع، أما العقل فلاحتمال وقوع نقيضها، وأما الشرع فالردع الصريح على اتباعه في القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[1] و﴿إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنْ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[2].

والتمسك بالأحكام الظاهرية الفقهية في مجال الاعتقادات هو الذي أوقع أمثال الإخباريين والمتكلمين فيما وقعوا فيه من المشاكل والانحرافات العقائدية التي أشعلت الكثير من الفتن والصراعات المذهبية على مر التاريخ، سواء مع أنفسهم أم مع الفلاسفة.

وبعد الفراغ من بيان أحكام النصوص الدينية المختلفة بحكم العقل البرهاني، نلخص دور العقل فيها بنحو كلي في النقاط التالية:

أولاً: إثبات حقانية النصوص العقائدية الكلية الموافقة له وتأويل المخالفة له أو ردها بنحو برهاني.

ثانياً: إثبات حقانية النصوص الجزئية القطعية الصدور والدلالة والجهة بنحو قطعي غير برهاني، وما عداها يجعلها في حيز الإمكان الاحتمالي.

ثالثاً: إثبات حجية القواعد الأصولية الفقهية لتنجيز الأحكام الشرعية على المكلف وإبراء ذمته بنحو قطعي غير برهاني.

وإلى هنا نكون قد وصلنا بحمد الله تعالى إلى نهاية البحث عن المنهج العقلي، راجين من الله تعالى أن نكون قد استوفينا أركانه وأوضحنا معالمه وشيدنا بنيانه وما توفيقي إلا بالله العلي العظيم.

---

(١) سورة الإسراء: ٣٦. (٢) سورة يونس: ٣٦.

خاتمة البحث

لقد توصلنا ـ بحمد الله تعالى وتوفيقه ـ من خلال هذا البحث العلمي الطويل إلى سلسلة من النتائج العلمية الهامة والمصيرية، سنشير إليها بنحو إجمالي، ثم نقدم بعدها بعض التوصيات العلمية الهامة إلى الحوزات والجامعات ومراكز البحوث العقائدية والفكرية في الشرق والغرب.

أولا: المعطيات الإجمالية للبحث، وهي كما يلي:

١ ـ إبراز أهمية علم المعرفة في بناء الرؤية الكونية النظرية، والإيديولوجية العملية للإنسان، وبالتالي في تعيين مصيره في هذه الحياة الدنيا وما بعدها.

٢ ـ إبراز مرتبة هذا العلم والتي تتقدم على سائر العلوم، مما يستلزم إدراجه في مقدمة المناهج التعليمية بعد علم المنطق، لا سيما في الحوزات العلمية.

٣ ـ إدراج كل من ينكر الواقع الخارجي، أو يشكك في أمانة الحس أو الأحكام العقلية البرهانية، وكذا كل من قال بنسبية العلم أو تغيره أو استحالة حصول القطع واليقين، إدراجهم جميعاً في زمرة السوفسطائيين الشكاكين وإخراجهم من زمرة العلماء الواقعيين.

٤ ـ التأكيد على حجية سائر الأدوات والمناهج المعرفية من العقل والحس والتجربة والوحي والسلوك العرفاني، من حيث كاشفيتها جميعاً عن الواقع، وصلاحيتها العلمية في داخل حريمها الخاص بها، وتحت الإشراف العام للعقل البرهاني، وذلك بعد أن بيّنا دائرة حجيتها جميعاً.

٥ ـ التنبيه على الحجية الذاتية للعقل البرهاني، وأن التشكيك فيه يفضي إلى التشكيك في سائر الأدوات المعرفية، وبالتالي الوقوع في السفسطة.

٦ ـ إثبات تهافت المدرسة التجريبية الحديثة في تشكيكها في الأحكام العقلية

الضرورية، وفساد منهجها التعليمي العام؛ لابتنائه على مصادرات فاسدة، وتنافيه مع المصالح والكمالات العليا للإنسانية.

٧ ـ بيان مدى الانحطاط الفكري الشديد للمسلك الإخباري في إنكاره لأحكام العقل الضرورية النظرية والعملية، ونزعته الحسية الشديدة في تعامله مع النصوص الدينية، ومحاربته للعلم والمعرفة، وتكفيره أو تبديعه لكل من يخالفه، الأمر الذي كانت له عواقبه الوخيمة على الأمة الإسلامية والتي ما زالت تعاني منه إلى يومنا هذا.

٨ ـ بيان ماهية المنهج الكلامي في سلوكه الاستدلالي المخالف للسلوك العلمي البرهاني للفلاسفة، وإثبات ضعف أسس منهجهم المعرفي الذي بنوه على الظنون والأوهام العرفية، مع زعمهم أن منهجهم في أعلى مراتب البرهان واليقين لكونه مؤيداً من الشرع.

٩ ـ إظهار فلسفة الوحي المقدسة، ومنطقه التربوي الخاص في هداية الناس بالمعرفة الفطرية الإجمالية والأحكام الشرعية، والتعاليم الأخلاقية السامية، وأنه ليس في مقام بيان المسائل العلمية المدرسية التخصصية.

وهذا أمر في غاية الأهمية، لأنه يضع مشروعية بعض المدارس المعرفية ـ وعلى رأسها المدرسة الكلامية ـ في مورد الشك والترديد.

١٠ ـ الإشارة إلى موارد الخلل في المدرسة الصوفية العرفانية من حيث فقدانها للميزان المعرفي المعتبر، وعدم اعتنائها بتكميل القوة النظرية الشريفة مما يجعلها في معرض الانحرافات العقائدية الشديدة.

١١ ـ بيان حقيقة العلم الحضوري بالأشياء الخارجية الذي ادعته الصوفية، وأنه يرجع إلى علم حضوري بالانفعالات النفسية تجاه المعاني والصور الغيبية، وهذا كله بدوره يضع علامات استفهام أمام مشروعية العرفان النظري، كعلم مستقل عن الفلسفة، وقد بيّنا أن أهمية العلم الحضوري وشرافته لا تكمن في محتواه العلمي والمعرفي بل في محركيته للنفس لا غير.

١٢ ـ الإشارة إلى فلسفة الإيمان، وأنها ليست من مقولة العلم والمعرفة، بل هيئة نفسانية تعد النفس للانفعال الشديد تجاه الأمور والقضايا المعنوية، وتجذب السالك إلى عالم الغيب والقرب الإلهي، وهو النور المذكور في القرآن الكريم والروايات الشريفة.

١٣ ـ انتقاد الحكمة الإشراقية للسهروردي لابتنائها على المنهج العرفاني، وتشكيكها في البراهين العقلية المجردة عن الكشف، وعدم رفدها للفلسفة الإسلامية بشيء جوهري جديد، مما يثبت عدم التلازم بين التكامل العملي الإيماني والتكامل النظري المعرفي العقلي، كما تزعم الصوفية.

١٤ ـ انتقاد مدرسة الحكمة المتعالية للملا صدرا لاعتمادها الكبير على المدرسة الصوفية، وتفسيرها الباطني المدرسي للنصوص الدينية؛ مما يحملها وزر المدرستين، الصوفية والكلامية.

١٥ ـ توضيح فلسفة المنهج العقلي البرهاني، وأنه المدخل الأول والطبيعي لكشف الواقع بنحو خال من الشبهات والظنون.

١٦ ـ إثبات الحجية الذاتية للمنهج العقلي البرهاني، وبيان دائرة حجيته.

١٧ ـ توضيح حدود العلاقة بين العقل البرهاني والتجربة، وتكميل كل منهما للآخر، وانحصار البحث التجريبي في حدود ظواهر العالم المادي المحسوس.

١٨ ـ بيان العلاقة التكاملية بين العقل البرهاني والمسلك الصوفي العرفاني، وأن الكمال الحقيقي للإنسان والمقصود للحكماء، هو التكامل في جانبي القوة النظرية والعملية، مع الإشارة إلى خطورة استقلال المسلك العملي عن العقل النظري؛ لأن البرهان العقلي هو ميزانه الوحيد وصمام أمانه من الوقوع في الانحرافات والأوهام.

١٩ ـ بيان العلاقة التكاملية بين العقل والوحي، واحتياج كل منهما إلى الآخر، إذ يثبّت العقل أصول الدين النظرية والعملية، ويملأ الوحي منطقة الفراغ العقلي.

٢٠ ـ بيان دور العقل البرهاني ـ في بحثٍ بديع وهام ـ في تفسير النصوص الدينية بأقسامها النظرية والعملية، وأنحاء صدورها ودلالاتها المختلفة، والإشارة إلى موارد الخلل في أنحاء التفاسير الأخرى البعيدة عن الميزان العقلي البرهاني.

ثانياً: توصيات علمية هامة

لقد ارتأينا ـ تتميماً للفائدة ـ أن ندرج بعض الوصايا العلمية التي لا ينبغي التغافل عنها، وهي:

الأولى: ينبغي على المحافل الفلسفية الغربية المعاصرة ـ إن أرادت أن تتخلص

من حيرتها، وتنهض بنفسها وتفكيرها الفلسفي ـ أن تراجع حساباتها من جديد، وأن تتخلى في تفلسفها عن المنهج الحسي التجريبي، لأنه يناسب العلوم الطبيعية والرياضية فقط، وهذا ما أدى بها إلى أن تهوي في مستنقع المادية لعدة قرون.

بل عليها أن تعتمد المنهج العقلي البرهاني للخروج من هذه الأزمة الفكرية، كما عليها أن تتخلى عن منهجية (اللامنهجية المعرفية) في البحث عن المسائل الإنسانية والمعنوية بلا أي ضابط منطقي، حتى صارت مباحثهم الفلسفية مباحث ذوقية استحسانية، لا تبتني على أي أصل علمي، ولا تحتكم إلى أي معيار منطقي عقلي، مما أوقعها في الحيرة والتخبط والفوضى الفكرية.

كما ينبغي عليهم أن يرسلوا مفكريهم وعلماءهم إلى الحوزات العلمية الفلسفية الإسلامية ـ لا سيما في إيران ـ للاطلاع عن كثب على المنهج العقلي البرهاني والفلسفة الإسلامية من منابعها الأصيلة، بعيداً عن الخلفيات الخاطئة عن العقل والفلسفة الإسلامية التي أدخلها في أذهانهم المستشرقون، والتعصبات الدينية والعرقية، وظروفهم السياسية والاجتماعية التي مروا بها، لا سيما في القرون الوسطى وعصر النهضة.

الثانية: ينبغي على المثقفين والمفكرين العرب، أن يتخلوا عن نظرتهم التقليدية السطحية الخاطئة للمنهج العقلي البرهاني والفلسفة الإسلامية، من خلال النظر إلى المنهج العقلي على أنه قد تقادم وبطل مفعوله العلمي، والنظر إلى الفلسفة الإسلامية كتراث تاريخي تابع للفلسفة اليونانية القديمة.

كما ينبغي أن يتخلصوا من تبعيتهم الفكرية المطلقة للفلسفة الغربية الحديثة؛ وأن لا ينظروا إلى تراثهم الإسلامي الفلسفي بعيون الفلاسفة الغربيين والمستشرقين؛ وأن لا يتبنوا كل ما هو وارد من الغرب من دون أي فحص أو تحقيق، أو يلهثوا وراء كل ما هو جديد ومحدث، بغض النظر عن قيمته العلمية، قياساً وجرياً على الأمور المادية، فإن هذا التوجه لا ينتج في نهاية الأمر إلاَّ الالتقاطية وتشويه وتحريف المباني الدينية، وترويج الثقافة الغربية المادية المنحلّة في المجتمعات الإسلامية.

ولابد لهم ـ لكي يتخلّصوا من ربقة التقليد والتبعية ـ من دراسة المنطق العقلي

وكليّات الفلسفة الإسلامية الأصيلة من منابعها الأصيلة، بدلاً من تحصيل ثقافاتهم من الصحف اليومية والمجلات الدورية.

الثالثة: ينبغي للمدارس والجامعات في الدول الإسلامية أن يتنبهوا إلى أن المنهج التعليمي والتربوي في جميع المدارس والجامعات هو المنهج المادي التجريبي الجديد الذي وضع أساسه (فرنسيس بيكون) و(جون لوك) وغيرهم من المفكرين الغربيين الماديين، وهو ينافي المنهج التعليمي الإسلامي الأصيل في المنهج والغاية، كما أشرنا إلى ذلك في نقد المذهب التجريبي.

هذا المنهج الإسلامي العقلي الإلهي الذي أشار إليه القرآن الكريم، وشيد أركانه رسول الله ﷺ وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام وبيّنه حكماء المسلمين.

فالمنهج التعليمي المعاصر لا يعتني إلاّ بالعلوم الطبيعية والرياضية، كما أنه فارغ تماماً من أوليات العلوم العقلية، والتي هي في الواقع أساس العلوم الإنسانية والدين الإسلامي الأصيل.

وقد تم الاكتفاء بتدريس بعض النصوص الدينية بنحو سطحي وهامشي لا يسمن ولا يغني من جوع، الأمر الذي كان له أكبر الأثر السلبي على نفوس أبنائنا، ومسخ هويتهم الدينية والثقافية واستبدالها بالهوية المادية السطحية المحضة، حتى رأينا ذلك بوضوح في شخصية شبابنا المسلم في الجامعات، ولمسنا معاناتهم من الأميّة الدينية الشديدة، وطغيان التوجه المادي الصريح والثقافة الغربية التافهة والسخيفة على الكثير منهم، بل حتى الثلة القليلة من المتدينين منهم ـ الذين يتلبسون بظواهر الدين لا غير ـ نجدهم بعيدين كل البعد عن محتواه وحقيقته.

وليس معنى أسلمة المدارس والجامعات، تكثيف الدروس الدينية أو تعميم المظاهر الإسلامية. بل معناه التغيير الجذري للمنهج التعليمي والتربوي وتصحيح الغاية من طلب العلم، ولا يكون ذلك إلاّ بإدخال العلوم العقلية من المنطق والمعرفة والفلسفة الإسلامية ـ ولو بنحو مبسط ـ في المناهج الدراسية، حتى يتكون لدى أبنائنا الرؤية الكونية الصحيحة عن الدين الإسلامي المبين، وحينها سوف يأخذ المنهج التجريبي موقعه المناسب، وتأخذ العلوم الطبيعية والرياضية مسارها الصحيح في خدمة المصالح العليا للإنسانية في بعديها المادي والمعنوي، وإقامة الحضارة

البشرية الحقيقية على طبق الحكمة والعناية الإلهية في النظام الأصلح.

الرابعة: ينبغي للحوزات والمعاهد العلمية الدينية في العالم العربي والإسلامي - ولا سيما في إيران التي تحمل مشعل النهضة الفكرية الإسلامية - أن تهتم اهتماماً كبيراً بالعلوم العقلية كاهتمامها بالعلوم الشرعية، وتضعها في مقدمات مناهجها العلمية؛ لأنها تشكل أساس العقيدة الإسلامية الصحيحة - كما أثبتنا ذلك من خلال البحث - وأن تتجنب بشدة المسالك الإخبارية والكلامية الجدلية والعرفانية الصوفية والمسالك التلفيقية في مباحثها العقائدية، وقد بيّنا موارد الخلل في هذه المسالك المعرفية، وأثبتنا حجية المنهج العقلي البرهاني، وأنه هو الركن الوثيق والأصل الأصيل في المباحث العقائدية.

فتدريس المنهج العقلي والفلسفة الإسلامية لا يقل أهمية عن تدريس علم أصول الفقه الشريف، فإن علم الفقه كما يحتاج إلى صناعة لتنقيح حجية الأدلة الفقهية، بحيث يجوز الاستناد عليها في مقام استنباط الأحكام الشرعية؛ وذلك إنما يتم في علم أصول الفقه، فكذلك قد مسّت الحاجة أيضاً - بحكم العقل الضروري - إلى وجود صناعة تنقح أدلة استنباط المعارف العقائدية، وذلك أمر ضروري لتحصين العقائد من الانحراف.

فإننا نرى أن علم الفقه بقي مصوناً ومحفوظاً عن أي تحريف ببركة علم أصول الفقه وقوانينه المنضبطة والمتينة، في حين تفشت البدع والخرافات في العقائد الإسلامية لغياب الميزان العقائدي، بعد إقصاء العلوم العقلية الشريفة عن ساحة التعليم الديني، وهيمنة الظنون والأوهام الكلامية والخرافات الصوفية على العقول والنفوس.

الخامس: ينبغي على جميع المدارس والاتجاهات الفكرية المختلفة، وقبل أن يطرحوا عقائدهم وأفكارهم على الملأ العام، أن ينقّحوا مبانيهم المعرفية التي انطلقوا منها وبنوا عليها عقائدهم وأفكارهم أولاً، من خلال البحث العلمي المكتوب أو المناظرات والندوات العلمية والحوارات الفكرية الهادئة، بعيداً عن أجواء التشنج والعصبية والمهاترات اللفظية التي تنافي المنطق العقلي والآداب الإسلامية الصريحة، الواردة في الكتاب والسنة، فطالب الحقيقة لا يخشى من

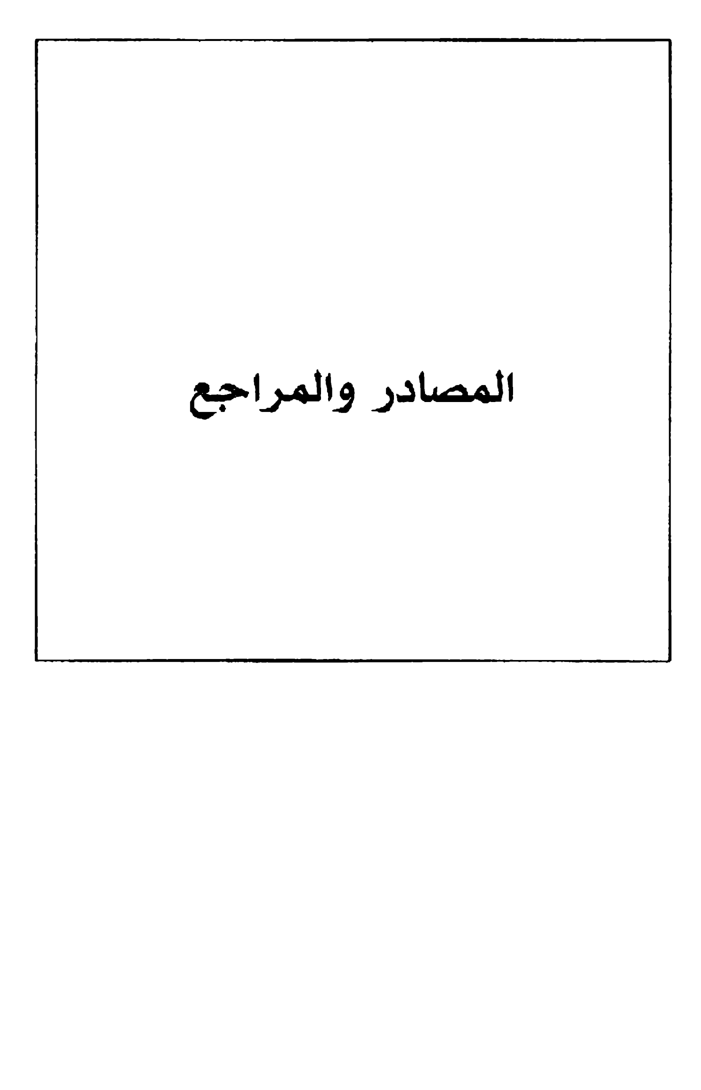
البحث والمناظرة ولا يتجنب الحوار، ولا يلجأ إلى الافتراءات والمهاترات؛ لأن ذلك جهد العاجز وسبيل الجاهل، فالحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها.

وإلى هنا نكون قد وصلنا ـ بتوفيق الله وعنايته ـ إلى نهاية المطاف في هذا البحث المعرفي الطويل، وفي خضم هذا الطوفان من الأمواج الفكرية المتلاطمة من كل مكان، فاستقرت بنا سفينة البحث على شاطىء الأمن والأمان في حمى المنهج العقلي والبرهان، حيث دار القرار والاطمئنان.

وفي النهاية لا أدّعي أن هذا البحث هو نهاية الأفكار وخاتمة الأنظار بل أرجو أن يكون بداية البحث والاعتبار، وقد أردته أن يكون تنبيهاً للغافلين، وتبكيتاً للمعاندين، ومنطلقاً للمسترشدين والباحثين عن الحقيقة والسالكين لطريق الصدق واليقين.

معتصماً في ذلك كله بحبل الله المتين، ومتمسكاً بذيل أوليائه الكاملين، محمد المصطفى ﷺ وأهل بيته الطيبين الطاهرين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين



المصادر والمراجع

١ - أبو جعفر، أحمد بن محمد، العقيدة الطحاوية، تحقيق: نجم الدين الدركاني، زاهدان، انتشارات صديقي.

٢ - إبراهيميان، سيد حسين، معرفت شناسي از ديداه فلاسفه اسلام؟ وغرب؟، قم، دفتر تبليغات إسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٣ م.

٣ - الأنصاري الهروي، عبد الله بن محمد، ذم الكلام وأهله، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد العزيز الشبل، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ط١، ١٤١٨ هـ. ق.

٤ - الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، إيران: إسماعيلبان، ط١، ١٣٨٢ هـ. ش.

٥ - ابن الجوزي، جمال الدين، تلبيس إبليس، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٧٢ هـ. ق.

٦ - ابن الفناري، محمد بن حمزة، مصباح الأنس، تحقيق محمد خواجوي، إيران: انتشارات مولى، ط٢، ١٤٢٦ هـ. ق.

٧ - ابن تركه، صائن الدين علي بن محمد، التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تحقيق: حسن رمضاني، لبنان: مؤسسة أم القرى، ط١، ٢٠٠٣م.

٨ - ابن تيمية، أحمد، مجموع الفتاوى، مصر: دار الوفاء، ط١، ١٩٩٧.

٩ - ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، تهافت التهافت، بيروت: دار الفكر.

١٠ - ابن سينا، حسين بن عبد الله، إلهيات الشفاء، تحقيق، حسن زاده آملي، إيران: دفتر تبليغات، ١٤١٨ هـ. ق.

١١ - ابن سينا، حسين بن عبد الله، نفس الشفاء، تحقيق: حسن زاده آملي، إيران: مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤١٧ هـ. ق.

١٢ - ابن عبد البر القرطبي، جمال الدين، مختصر جامع بيان العلم وفضله اختصار أحمد بن عمر الحمصاني، القاهرة: مطبعة الموسوعات، ط١، ١٣٢٠ هـ ق.

١٣ - ابن عجيبة، أحمد بن محمد، إيقاظ الهم في شرح الحكم، مصر: مطبعة الحلبي، ط٣، ١٩٨٢ م.

١٤ - ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، بيروت.

١٥ - ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، إيران: نشر أدب الحوزة، ط١، ١٤٠٥ هـ. ق.

١٦ - اشتياني، سيد جلال الدين، منتخباتي از آثار حكماى إلهى إيران، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، ط٢، ١٣٦٣ هـ. ش.

١٧ - التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠١ م.

١٨ - تهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦ م.

١٩ - الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ط ٧، ١٤٢٣هـ.

٢٠ - الذهبي، شمس الدين، سيرة أعلام النبلاء، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٨ م.

٢١ - الزبيدي، محب الدين أبي الفيض، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٤هـ ق.

٢٢ - السهروردي، شهاب الدين يحيى، مجموع مصنفات شيخ الإشراق، حكمة الإشراق، تحقيق: هنري كورين، إيران: مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنى، ط٢، ١٣٧٢ هـ. ش.

٢٣ - الشيرازي، قطب الدين، شرح حكمة الإشراق، طهران: آنجمن آثار ومفاخر فرهنى، ط١، ١٣٨٣ هـ. ش.

٢٤ - الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، إيران: مجمع الشهيد الصدر، ط٢، ١٤٠٨ هـ. ق.

٢٥ - الصدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، المؤلف، محمود الهاشمي، إيران: مركز الدراسات الإسلامية، ط٢، ١٩٩٧ م.

٢٦ - صدرا، محمد بن إبراهيم الشيرازي، الأسفار العقلية الأربعة، قم: انتشارات مصطفوي، ١٣٧٩ هـ.ق.

٢٧ - صدرا، محمد بن إبراهيم الشيرازي، الشواهد الربوبية، طهران، بنياد حكمت إسلامي صدرا، ط١، ١٣٨٢ هـ. ش.

٢٨ - صدرا، محمد بن إبراهيم الشيرازي، المبدأ والمعاد، تقديم جلال الدين الأشتياني، طهران، آنجمن شاهشاهى فلسفة إيران، ١٣٥٦ هـ.ش.

٢٩ - صدرا، محمد بن إبراهيم الشيرازي، شرح أصول الكافي، مصحح محمد خواجوي، إيران: مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنى، ط١، ١٣٦٦ هـ. ش.

٣٠ - صدرا، محمد بن إبراهيم الشيرازي، مفاتيح الغيب، تقديم: محمد خواجوي، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنى، ١٩٨٤ م.

٣١ - الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، بيروت: مؤسسة أم القرى. ط١، ١٤١٢ هـ. ق.

٣٢ - الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ط١، ١٩٩٧م.

٣٣ - الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، تحقيق: أحمد الحسيني، بيروت: مكتب الثقافة الإسلامية، ط٢، ١٤٠٨ هـ. ق.

٣٤ - الطوسي، نصير الدين، أجوبة المسائل النصيرية، إيران: وهشاه علوم إنساني ومطالعات فرهنى، تحقيق: عبد الله نوراني، ط١، ١٣٨٣ هـ. ش.

٣٥ - الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، إيران: نشر البلاغة، ط١، ١٣٧٥هـ.ش.

٣٦ - عبد الرزاق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر، ط٢، ١٩٥٩ م.

٣٧ - الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، بيروت: دار العلم.

٣٨ - الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، تهافت الفلاسفة، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠ م.

٣٩ - الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، مقاصد الفلاسفة، تحقيق، سليمان دينا، مصر: دار المعارف، ١٩٦١ م.

٤٠ - الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان، تحصيل السعادة، تحقيق، جعفر آل ياسين، بيروت: دار الأندلس، ط٢، ١٩٨٣ م.

٤١ - القونوي، صدر الدين أبو المعالي محمد بن إسحاق، مفتاح الغيب، تحقيق، محمد خواجوي، إيران: انتشارات مولى، ط٢، ١٤٢٦ هـ. ق.

٤٢ - القونوي، صدر الدين، إعجاز البيان، تصحيح: جلال الدين الأشتياني، إيران: مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤٢٣ هـ. ق.

٤٣ - القيصري، داود بن محمود، مقدمة فصوص الحكم، طبعة حجرية.

٤٤ - القيصري، داود بن محمود، الرسائل، رسالة التصوف، تحقيق، سيد جلال الدين الأشتياني، إيران: مؤسسة وهش حكمت وفلسفه، ط٢، ١٣٨١ هـ. ش.

٤٥ - القيصري، داود بن محمود، شرح فصوص الحكم، إيران: منشورات أنوار الهدى، ط١، ١٤١٦ هـ. ق.

٤٦ - كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة، القاهرة: دار المعارف، ط٥، ١٩٨٦ م.

٤٧ - الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ٢٠٠٥ م.

٤٨ - المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، بيروت: مؤسسة الوفاء، ط٢، ١٤٠٣ هـ .ق.

٤٩ - المصباح اليزدي، محمد تقي، شرح برهان الشفاء، تحقيق: محسن غرويان، إيران: مؤسسة وهش إمام خميني رحمه الله. ط١، ١٣٨٦ هـ. ش.

٥٠ - المصباح اليزدي، محمد تقي، مسائل وردود، لبنان: دار التعارف للمطبوعات، ط١، ٢٠٠٤ م.

٥١ - النوري، حسين الطبرسي، مستدرك وسائل الشيعة، إيران: مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث، ط١، ١٤٠٨ هـ. ق.

فهرس الكتاب